

*Archiv für*

# PHILOSOPHIE

HERAUSGEBER

JÜRGEN v. KEMPSKI

6/3/4

W. KOHLHAMMER VERLAG

# ARCHIV FÜR PHILOSOPHIE

Organ der Internationalen Gesellschaft für Philosophie  
und Sozialwissenschaft (Societas Hobbesiana)

Herausgeber: Jürgen v. Kempfski, Hembsen i. Westf.

Beirat: J. Ebbinghaus, Marburg; G. Jacoby, Greifswald; F. Kaufmann, Buffalo, N.Y.; J. König, Göttingen; R. Kroner, New York; H. Kuhn, München; Theodor Litt, Bonn; S. Marck, Chicago; G. Misch, Göttingen; H. Pleßner, Göttingen; K. Reich, Marburg; E. Spranger, Tübingen; L. v. Wiese, Köln; P. Wilpert, Köln

## Inhalt von Heft: 6/3,4

|  |     |
|--|-----|
| v. Kempfski, Jürgen: <i>Der Aufbau der Erfahrung und das Handeln</i> . . . .   | 177 |
| Stegmüller, Wolfgang: <i>Das Universalienproblem einst und jetzt</i> . . . .   | 192 |
| Fox, Marvin: <i>The trials of Socrates: An interpretation of the first Tetralogy</i> . . . . .                                   | 226 |
| Meyer, Hans Wilhelm: <i>Das Verhältnis von Enthusiasmus und Philosophie bei Platon im Hinblick auf seinen Phaidros</i> . . . . . | 262 |
| v. Leyden, Wolfgang: <i>Über die vierfache Wurzel des Naturrechts</i> . . . .  | 278 |
| Delfos, Leo: <i>Alte Rechtsformen des Widerstandes gegen Willkürherrschaft</i> . . . . .   | 294 |
| Molitor, Arnulf: <i>Bemerkungen zur neuesten Kritik des mathematischen Konventionalismus</i> . . . . .                           | 314 |

## Buchbesprechungen

|  |     |
|--|-----|
| Berkeley, George: <i>The Works</i> , ed. by A. A. Luce and T. E. Jessop V-VII (J. v. Kempfski) . . . . .   | 337 |
| v. Freytag-Löringhoff, Bruno: <i>Logik</i> (P. Lorenzen) . . . . .   | 338 |
| Bocheński, I. M.: <i>Grundriß der Logistik</i> (P. Lorenzen) . . . . .   | 339 |
| Albrecht, Wolfgang: <i>Die Logik der Logistik</i> (J. v. Kempfski) . . . . .   | 340 |
| Becker, O.: <i>Die Grundlagen der Mathematik in ihrer geschichtlichen Entwicklung</i> (P. Lorenzen) . . . . .  | 341 |
| Tornier, E. und Domizlaff, H.: <i>Theorie der Versuchsvorschriften der Wahrscheinlichkeitsrechnung</i> (B. Juhos) . . . . .  | 342 |
| Weinberg, John, R.: <i>Die Dynamik des schöpferischen Akts</i> (Charles Kobler) . . . . .  | 344 |
| Weiß, Paul: <i>Man's Freedom</i> (M. S. Shellens) . . . . .  | 346 |
| Viehweg, Th.: <i>Topik und Jurisprudenz</i> (J. v. Kempfski) . . . . .   | 348 |
| Welzel, H.: <i>Um die finale Handlungslehre</i> , Niese, W.: <i>Finalität, Vorsatz und Fahrlässigkeit</i> , Kaufmann, A.: <i>Lebendiges und Totes in Bindings Normentheorie</i> (J. v. Kempfski) . . . . . | 350 |
| Wichtige Mitteilung . . . . .  | 352 |

Alle redaktionellen Sendungen für das AfP und das AMLG sind zu richten an: Dr. J. v. Kempfski, Hembsen i. W., Krs. Höxter. Das AfP und das AMLG erscheinen vierteljährlich. Abonnementspreise des Bandes (4 Hefte) DM 36.—; Einzelheft DM 10.—.

Die Mitglieder der Int. Ges. f. Philos. u. Sozialwiss. erhalten das AfP (einschließlich AMLG) für den Mitgliedsbeitrag von DM 6.— pro Quartal.

## Bellagenhinweis:

Dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Bouvier & Co., Bonn, Fr. Frommanns, Stuttgart, und W. Kohlhammer, Stuttgart, bei, die wir Ihrer besonderen Beachtung empfehlen.



## DER AUFBAU DER ERFAHRUNG UND DAS HANDELN\*

VON JÜRGEN VON KEMPSKI

Daß unsere Erkenntnis der Wirklichkeit auf Erfahrung beruhe und daß nur, mittelbar oder unmittelbar, der Weg zu dieser Erkenntnis durch Erfahrung führe, ist heute ein Gemeinplatz. Eine andere Frage ist, ob noch andere Elemente, die nicht aus der Erfahrung stammen, in diese Erkenntnis eingehen, und welches diese Elemente sind, wenn es sie gibt. Zu den mannigfachen Streitigkeiten, zu denen diese Frage zwischen den verschiedenen erkenntnistheoretischen Richtungen Anlaß gegeben hat und noch immer gibt, will ich nicht Stellung nehmen, jedenfalls nicht mehr als unvermeidbar ist im Hinblick auf das Thema, das ich mir für den heutigen Abend gestellt habe. Dieses Thema handelt von Beziehungen zwischen dem Aufbau der Erfahrung und dem Handeln, und wenn seine ein wenig umständliche Formulierung einer Rechtfertigung bedarf, so findet sie diese darin, daß es als ein erkenntnistheoretisches angesehen werden möchte. Die in ihm implizit gestellte Frage ist die: welche Rolle spielt das Handeln im Aufbau der Erfahrung?

Schon wenn man so, etwas allgemein und noch ein wenig unbestimmt, die Frage stellt, meldet sich ein Bedenken an. Ja wenn, so könnte man argumentieren, das Handeln im Aufbau der Erfahrung eine Rolle spielt, dann gehört das Handeln doch offenbar zu den Bedingungen der Erfahrung, zu dessen Voraussetzungen. Kann man das aber im Ernst behaupten wollen, liegt es nicht vielmehr so, daß die Erfahrung ihrerseits Bedingung und Voraussetzung des Handelns ist? Auch ein solcher Einwand wäre aber etwas allgemein und noch ein wenig unbestimmt, und das einzige, was wir mit Sicherheit festzustellen vermögen, ist der Umstand, daß uns angesichts solch unge-

\* Der nachfolgende Vortrag wurde am 15. Juni 1955 an der Universität Hamburg gehalten.



klärter Begriffe, wie wir sie noch verwenden, Argumentationen garnicht möglich sind.

Wir werfen also die Frage auf, welche Rolle das Handeln im Aufbau der Erfahrung spiele. Die Antwort auf diese Frage könnte auch negativ ausfallen, wenn wir zu der Feststellung genötigt sein sollten, daß das Handeln in keiner Weise für den Aufbau der Erfahrung von Bedeutung ist. Diese Möglichkeit beziehen wir ein. Wir müssen also effektiv die Rolle des Handelns aufweisen, wenn wir sie behaupten wollen.

Aber wenn wir nun unsere Frage beantworten wollen, so müssen wir uns zunächst darüber verständigen, was wir unter „Erfahrung“, unter „Handeln“ und unter „Rolle spielen“ verstehen wollen. Das ist nichts weniger als eindeutig, der Sprachgebrauch ist schillernd, nicht nur der gemeine sondern auch der wissenschaftliche und philosophische. Es läge nahe, die Etymologie zu konsultieren, zumal sie uns das Handlungsmoment im Wort „Erfahrung“ geradezu aufdrängt. Aber die Etymologie beweist nun einmal für unsere Zwecke nichts. Wenn wir auf einigermaßen sicheren Boden gelangen wollen, so gehen wir zweckmäßigerweise von den sogenannten Erfahrungswissenschaften aus. Hier bedeutet die Redeweise von der „Erfahrung“ soviel wie: auf Beobachtung zurückgehend. Die Erkenntnisse der Erfahrungswissenschaften sind Erkenntnisse, die ihren Wahrheitsanspruch aus dem Rückgang auf Beobachtungen beziehen.

Es läge nahe, darauf zu rekurrieren, daß die gerade für die fortgeschrittensten Erfahrungswissenschaften relevanten Beobachtungen sich nicht von ungefähr dem Menschen darbieten, sondern auf Handlungen beruhen. Der Forscher schafft die Situation, in der er die Beobachtung machen kann. Darauf ist noch zurückzukommen. Wir tun gut, die Überlegungen noch etwas allgemeiner anzusetzen.

Eine Beobachtung ist eine Wahrnehmung, und diese Wahrnehmung machen wir in der uns vertrauten, sinnlich gegebenen, erlebten Welt. Aber die Erkenntnis, die wir auf Grund von solchen Beobachtungen gewinnen, bezieht sich nicht unmittelbar auf die physikalische Welt. Wir begegnen den Dingen in einer Welt, die uns und sie umfaßt. Nun belehrt uns die Physiologie, daß diese Welt für uns nur vorhanden ist, wenn bestimmte Reize unsere Sinnesorgane treffen und von diesen bestimmte Erregungen zur Großhirnrinde weitergeleitet werden. Phänomenal sind die Dinge unzweifelhaft außer uns. Physiologisch betrachtet befindet sich diese Welt aber in unserem Kopf. Dieser höchst paradox erscheinende und aufregende Sachverhalt hat bekanntlich zu mannigfachen Theorien Anlaß gegeben, die ihn auflösen sollen. Durch Rückschluß auf die Ursachen, so hat man früher gemeint, verlegten wir die uns in den in unserem Kopf befindlichen Empfindungen gegebene Welt nach außen, oder aber durch Somatisierung, durch Rückverlegung auf den betreffenden Nervenbahnen bis zum Sinnesorgan und darüber hinaus auf dem Weg der physikalischen Vorgänge bis zum Gegenstande, von dem der Reiz ausgehe,



durch Projektion, werde dies, wie man noch heute meist meint, geleistet. Andere schieben heute den physiologischen Befund einfach beiseite, um den Unklarheiten jener anderen Theorien, die sei es unseren Verstand sei es unsere physiologische Organisation ja nicht wenig überfordern, zu entgehen. Aber man löst schwerlich dieses intrikate Problem, indem man es verbietet.

Einen Weg zur Auflösung des paradoxen Sachverhaltes, der ausichtsreich erscheint, hat die Gestalttheorie eingeschlagen. Es gilt nicht nur zwei, sondern vier Glieder miteinander in Beziehung zu setzen. Die physikalische Welt und den physikalischen Organismus auf der einen und die psychophysische Welt und die psychophysischen „Körper-Ich“-Vorgänge auf der andern Seite. Physiologisch zeigt sich nämlich, daß von allen physikalischen Vorgängen, also etwa wenn wir einen Gegenstand sehen, von den von dem Gegenstand ausgehenden Lichtstrahlen über die Reize im Auge einschließlich dem Bildchen auf der Netzhaut und die Erregungen im Sehnerven über die Sehnervenkreuzung nach der Vierhügelgegend im Hirnstamm bis hin schließlich zur area striata im Hinterhauptslappen – daß von allen diesen Vorgängen nur die Vorgänge im Endbereich, dem psychophysischen Niveau, wie Wolfgang Köhler es genannt hat, bewußtseinsfähig sind.

Dann läßt sich zwar sagen: daß die psychophysische Welt „im“ physikalischen Organismus sei; aber das psychophysische Körper-Ich ist genau so in der psychophysischen Welt wie sich der physikalische Organismus in der physikalischen Welt befindet. Die Beziehung zwischen physikalischen Organismus und psychophysischer „Welt“ ist sicherlich nicht bewußtseinsfähig, da ja nur das eine Glied dieser Beziehung, nicht aber auch das andere, nämlich der physikalische Organismus, bewußtseinsfähig ist.

Ich kann darauf verzichten, diese von W. Metzger<sup>1</sup> durchgeführte Theorie in ihren Einzelheiten darzulegen und zu diskutieren. Sie ist mir hier nur deshalb wichtig, weil sie die zur Zeit wohl einzige Theorie ist, die erlaubt, die Beziehungen zwischen Mensch und Welt in ihrer ganz phänomenalen Fülle zu nehmen, ohne die Sinnesphysiologie deshalb so lange wegzusperren oder wegen des dann unvermeidlichen Widerspruches so horrende und wenig überzeugende Hilfstheorien zu entwickeln, wie es die Somatisierungs- und Projektionstheorie ist. Denn wir können gewissermaßen ganz naiv mit der Feststellung beginnen, daß die psychophysische Welt, in der wir uns mit unserem psychophysischen Körper-Ich verfinden, die Welt ist in der wir handeln.

Betrachten wir diese phänomenale Welt vom Handeln her, so fällt zunächst auf, daß sie offenbar reicher ist als der Bereich dessen, auf den sich unser Handeln sinnvoll beziehen kann. Handeln ist die

<sup>1</sup> W. Metzger: Psychologie, 2. Aufl., Darmstadt 1954, S. 278 ff. Sie wurde schon von F. Überweg 1859 und E. Hering 1862, später von W. Köhler (1929) vorgetragen, worauf auch Metzger hinweist.



Transformation einer Situation in eine andere. Es treten aber in der phänomenalen Welt Elemente auf, die nicht in Situationen, die für mögliches Handeln relevant sind, eingehen. Ich erinnere mich z. B., daß an einer bestimmten Stelle meiner Bibliothek ein Buch steht, das ich schon immer einmal lesen wollte. Ich beschließe, das jetzt zu tun, und als ich an das betreffende Regal herantrete, bemerke ich zu meinem großen Erstaunen, daß das Buch nicht dasteht. Es läßt sich auch sonst nirgends finden. Ich erinnere mich jedoch genau, es an der betreffenden Stelle gesehen zu haben, nur muß ich feststellen, daß ich es dort in einem lebhaften Traum gesehen habe. Und leider: geträumte Bücher lassen sich nicht lesen. Aber auch im Wachen kann es geschehen, daß man halluziniert, eine Vision hat usw. Weiterhin: die phänomenale Welt kann je nach der Einstellung verschieden erscheinen, ein Auffassungswechsel kann sie verändern. Sie kann stimmungsmäßig gefärbt sein, gewiß ist es richtig zu sagen, die stimmungsmäßige Färbung, die Auffassung eines Gegenstandes als etwas, was er nach dem Auffassungswechsel nicht ist, das nur gehörte Schellen des Telefons, das eben nicht geläutet hat, das geträumte Buch: als dies sei irgendwie subjektiv bedingt, vom Erlebenden her bedingt: aber es gehört durchaus zur erlebten Welt, zur phänomenalen Welt dazu, und wenn wir die phänomenale Welt unvoreingenommen aufnehmen wollen, dürfen wir diese Seiten nicht einfach streichen.

Wohl aber dürfen wir etwas anderes sagen: nicht alle Elemente der phänomenalen Welt sind für uns als Handelnde gleich verläßlich. Geträumte Bücher sind sehr unverläßlich. Halluziniertes Klingeln ebenfalls. Stimmungsmäßige Färbung der Welt ist nichts, worauf man sich verlassen könnte. Für den Handelnden ist aber die Verläßlichkeit der Elemente, die in die Situation eingehen, der er transformieren will, wesentlich. Und nur für ihn ist das der Fall. Für den „Zuschauer“ seines Bewußtseinsstromes, als den etwa die Husserlsche Phänomenologie das Ich konstruiert, also im Sinne bloßer Anschauung, ist solche Verläßlichkeit vollkommen gleichgültig. Das Bewußtsein davon, daß ich einen Stein aufhebe, dessen Härte ich spüre, um ein Fenster einzuschlagen, und indem ich den Stein hebe, wird er zusehends weich und am Fenster ist er ein poröser Schwamm, aus dem Wasser fließt und die Scheibe verschleiert – ein Vorgang, wie man ihn im Traume erleben kann, kann durchaus die gleiche anschauliche Evidenz haben, wie das wache Erleben, daß der Stein hart bleibt und die Scheibe in Trümmer geht.

Das Handeln verlangt eine verläßliche Welt oder vielmehr: Für den Menschen als handelndes Wesen kristallisiert sich aus der phänomenal gegebenen Welt eine verläßliche Welt aus und diese Welt nennen wir mit einem sehr signifikanten Worte die wirkliche Welt. Wirklichkeit konstituiert sich uns als Raum möglichen Handelns. Sie konstituiert sich nicht ein für allemal, sondern prozeßhaft, weil sie immer wieder aus der Fülle des sich ändernden Phänomenalen



erhoben werden muß. Die Dinge, die wir in unserer Welt antreffen, haben nicht nur Eigenschaften, die wirkliche Welt zeigt auch eine Fülle von Beziehungen. Die Verlässlichkeit der Beziehungen ist aber oft täuschend. Die Wirklichkeit enttäuscht den Handelnden immer wieder einmal, weil es in bezug auf die Verlässlichkeit ihrer Elemente, der Dinge, Eigenschaften und Beziehungen, einer Täuschung unterlegen ist. Wir können auch sagen, unser Wirklichkeitsbewußtsein sei einer ständigen Berichtigung durch unser Handeln ausgesetzt.

Dies einmal vorausgesetzt ist es verständlich, daß das Wirklichkeitsbewußtsein der einzelnen Menschen mehr oder weniger verschieden ist. Es kann sehr verschieden sein. Das Wirklichkeitsbewußtsein eines gebildeten Mitteleuropäers von heute und eines primitiven Angehörigen eines Totem-Clans läßt sich kaum auf einen Nenner bringen. Es handelt sich nicht um irgendwelche Rationalisierungen, nicht darum, daß der Primitive eine höchst unzulängliche, ja in unseren Augen geradezu lächerliche Theorie über die Wirklichkeit hätte, sondern sein Wirklichkeitsbewußtsein ist ein anderes, er sieht sich in einer anderen und anders struktuierten Wirklichkeit als wir es tun. Das ist sicherlich nicht die Folge eines andersgearteten, prä-rationalen Denkens, wie es die bekannte, aber am Ende von ihrem Schöpfer selbst widerrufenen These Lévi-Bruhls es wollte, es ist auch nicht die Folge einer, von unserer Einsicht aus falschen „Deutung“ der wirklichen Welt durch den Primitive; denn der Primitive deutet nicht, sondern er erlebt seine Wirklichkeit in seiner Weise oder vielmehr: er lebt seine Wirklichkeit eben so und nicht anders, er lebt sie in seinem Handeln.

Für den Handelnden versteht sich die Welt, in der er handelt, von selbst. Das Handeln bezieht sich jeweils auf eine konkrete Situation, die durch es transformiert wird in eine andere Situation oder eine Folge von anderen Situationen. Diese konkrete Situation ist niemals die Welt im Ganzen, die nicht überschaubar ist. Diese ist wie selbstverständlich da, in sie ist die jeweils konkrete Situation eingebettet. Die kritische Frage des Handelnden nach der Verlässlichkeit geht stets auf besondere Elemente, die ihm die phänomenale Welt darbietet. Diese Frage kann sich auf bisher Selbstverständliches richten und es kann sich zeigen, daß dieses der Frage nicht standhält. Aber hält es stand, so doch eben nur in diesem besonderen Falle. Mag das Selbstverständliche so auch selbstverständlich bleiben – und jede Handlung ist als solche diese kritische Frage an die Elemente der jeweiligen konkreten Situation – so wird das Selbstverständliche dadurch nicht schon absolut verlässlich. M. a. W. es gibt keine absolute Verlässlichkeit von Elementen der phänomenalen Welt. Trotzdem bleibt diese gleiche Welt insofern selbstverständlich, als sie als wirkliche Welt nicht in Frage gestellt wird, und im Ganzen gar nicht vom Handeln her in Frage gestellt werden kann. Der Handelnde muß sie im Ganzen als selbstverständlich hinnehmen, weil er ohne das garnicht mehr handeln könnte.



Nichtdestoweniger ändert sich das Wirklichkeitsbewußtsein vom Handeln her, wie ich bereits ausgeführt habe. Die Elemente, die sich als unverläßlich erwiesen haben, sind für dieses Bewußtsein nicht mehr „wirklich“, nicht mehr relevant in bezug auf mögliche Handlungen. Sie haben nur noch Bestand als Täuschungen, als Phantasien, als bloße Vorstellungen, Gedanken usw., bleiben dann als solche aber Teile der Wirklichkeit, des Ganzen der Welt.

So läßt sich verständlich machen, daß und wie sich vom Handeln her ein Wirklichkeitsbewußtsein ausbildet und Wirklichkeit konstituiert. Wir nehmen dabei das Handeln als ein Umformen, Transformieren von Situationen in Anspruch<sup>2</sup>. Diese Umformung einer Situation folgt einer Maxime und im idealen Falle derart, daß mit der Ausgangssituation und der Maxime des Handelnden die Endsituation festgelegt ist. Schließt die Ausgangssituation mehrere Personen ein, so kann die Endsituation als durch die Maximen aller Beteiligten bestimmt gedacht werden. – Aber diese Maximen brauchen nicht zu einer Transformation zusammenstimmen, sie können einander widersprechen, es kommt dann darauf an, welche dieser Maximen und in welchem Maße sie sich durchzusetzen vermögen usw. Ich will hier nicht diese und ähnliche Fragen weiter verfolgen. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß in die Handlungen ein geistiges Moment eingeht, eben das, was ich die Maxime nenne. Unter diesen sind keine allgemeinen Verhaltensregeln zu verstehen, sondern stets die Regel, die eine Ausgangssituation mit einer bestimmten Endsituation verknüpft. Dieser Begriff ist deshalb wichtig, weil er, wenn man ihn in bestimmter Weise präzisiert, dazu benutzt werden kann, die Handlung rein strukturell zu definieren. Beschreibt man nämlich eine Situation strukturell, nämlich als eine konjunktive Verknüpfung von Relationen der Personen und Gegenstände, die sich in einer Situation befinden, so läßt sich die Maxime oder die Gesamtheit der effektiv wirksam werdenden Maximen auffassen als die Transformation, die diese Situation auf die Endsituation abbildet – genauer die eine von der strukturellen Beschreibung der Ausgangssituation implizierte Verkettung von Relationen abbildet auf eine solche Verkettung von Relationen, die von der strukturellen Beschreibung der Endsituation impliziert wird. Die Handlung stellt sich so strukturell als eine Abbildung der Ausgangssituation auf die Endsituation dar.

Dieser strukturelle Handlungsbegriff ist nach meiner Überzeugung von fundamentaler Bedeutung für die praktische Philosophie, für die Rechtsphilosophie wie für die Ethik<sup>3</sup>. Darauf kann ich hier nur hinweisen. Was uns hier beschäftigt ist ein erkenntnistheoretisches

<sup>2</sup> Vgl. meine Abhandlung: Handlung, Maxime und Situation in *Studium Generale*, Bd. 7, H. 1 (1954), S. 62 ff.

<sup>3</sup> Hierzu vorläufig mein Vortrag: Das Problem des Rechts und die Ethik, *Z. f. phil. Forsch.* Bd. 9, H. 2 (1955), S. 358 ff.



Problem und wir werden nachher noch sehen, daß auch für dessen Behandlung dieser Strukturbegriff der Handlung von Wichtigkeit ist. Aber bevor wir dazu übergehen, wollen wir darauf reflektieren, daß wir nur dadurch handelnde Wesen sind, daß wir anschauen und denken können. Ohne Anschauung und ohne Denken können wir keine Maximen, keine Vorsätze in Bezug auf die Veränderung von Situationen fassen. Gehen nun auch zwar Anschauen und Denken in alles Handeln ein, so können wir aber auch anschauen und denken unabhängig von irgendwelchem Handeln. Auch sind beide gegeneinander relativ selbständig.

Über die Anschauung kann ich mich kurz fassen. Was hier in Betracht kommt, ist folgendes: Der bloßen Anschauung gegenüber ist die Forderung der Verlässlichkeit sinnlos. Aber ihr gegenüber besteht eine andere Forderung, die Forderung der Evidenz. Wenn ich sage: Forderung, so nehmen Sie das bitte cum grano salis; denn zunächst einmal ist der Sachverhalt der, daß sich im Handeln die phänomenale Welt als mehr oder weniger verlässlich erweist. Vom Handelnden her gesehen, „soll“ sie sich aber auch als verlässlich erweisen. Ganz analog: die anschaulich gegebenen Sachverhalte erweisen sich als mehr oder weniger evident. Vom Anschauenden her ist es aber auch sinnvoll zu fordern, der Sachverhalt möge evident in der Anschauung gegeben sein. Diese Evidenz des Anschaulichen ist uns allen vom Kunstwerk her bekannt, und man hat diese Seite des Kunstwerks seit geraumer Zeit sehr nachdrücklich hervorgehoben.

Aber wie steht es mit der doch eben auch anschaulich gegebenen psychophysischen Welt, die wir ja wegen ihres Anschauungscharakters auch die phänomenale nennen? Sie ist, und das ist nun sehr bemerkenswert, keineswegs durchweg „evident“ – eher im Gegenteil. In einem gewissen Sinne kann man, wie man das heute gern tut, sagen, daß in der evidenten Anschauung sich das Sein zeige oder offenbar werde oder lichte. Die Analysen Heideggers und seiner Schule sind für diese Dinge sehr aufschlußreich. Aber die oft sehr eindrucksvollen Formulierungen dürfen oder sollten nicht verdecken, daß die Ontologisierung dessen, was sich da zeigt, doch höchst fragwürdig ist. Die reinen Bedeutungen, die in der evidenten Anschauung gegeben sind und offenbar werden, kann man natürlich auch „Sein“ nennen und gerade auch in der gewissen Zeitenthobenheit, in der sie sich hier zeigen. Aber so schwer es ist, diesen Ausdeutungen einen genauen Sinn abzugewinnen, weil sie sich der logischen Nachprüfbarkeit allzu sehr entziehen, so kann man der Redeweise, daß das Kunstwerk in der Dimension des Sichzeigens und Sichverschließens des Seins verstanden werden müsse, als „eine Weise, in der Wahrheit geschieht“, eine bestimmtere Bedeutung durch die negative Entgegensetzung abgewinnen, daß nämlich Wissenschaft kein „ursprüngliches Geschehen der Wahrheit“ sei, sondern jeweils der Ausbau eines schon offenen Wahrheitsbereiches. Denn ein solcher Bereich wird damit irgendwie auf die Evidenz von Anschauung



bezogen, und sofern die Wissenschaft und das heißt die Erfahrungswissenschaft es doch mit dem, was wir Wirklichkeit nennen, zu tun hat, soll eben auch die „Wirklichkeit“ von der Anschauung und ihrer Evidenz her begriffen werden. Oder mit anderen Worten: der Versuch der Destruktion der traditionellen Ontologie und Metaphysik erweist sich als erstaunlich konservativ.

Denn was ist Wissenschaft im Sinne von Erfahrungswissenschaft? Nun, um es zunächst einmal einigermaßen grob zu sagen: eine Abbildung von Extensionalem der psycho-physischen Welt ins Begriffliche. Das bedarf der Erläuterung und Präzisierung nach beiden Seiten hin, sowohl in bezug das, was ich mit dem Wort „Extensionales“ angedeutet habe, als auch in bezug auf das, was ich das „Begriffliche“ nenne. Nehmen wir zuerst das Begriffliche. Das Begriffliche ist eine Leistung des Denkens. Es ist dabei für unsere Zwecke gleichgültig, ob wir diese Leistung als eine Art von Entdecken idealer Strukturen ansehen oder als ein Hervorbringen von solchen. Denn wie dem auch sei, so finden wir jedenfalls das Begriffliche in reiner Form vor in der Logik und in der reinen Mathematik, die sich uns heute als eine Einheit darstellen.

Auch die Formalismen, die uns Logik und Mathematik liefern, stellen wieder gewisse Forderungen, etwa die Forderung der Widerspruchsfreiheit. Ich wähle diese, weil sie die signifikanteste ist und für unsere Zwecke ausreicht. Diese Forderung steht also in einer gewissen Analogie zu der der Evidenz hinsichtlich der Anschauung und der der Verlässlichkeit hinsichtlich der Welt unseres Handelns.

Nun aber zu der anderen Seite, dem „Extensionalen“, wie ich sagte. Die extensionale Mannigfaltigkeit, die wir in den Erfahrungswissenschaften in eine begriffliche Mannigfaltigkeit abbilden, entnehmen wir der psychophysischen Welt, aber in sie gehen nicht Elemente aus den Phantasmen, Halluzinationen und dergleichen ein, sondern ausschließlich Elemente, die sich als verlässlich erwiesen haben. Die systematische Beobachtung, die uns diese Elemente liefert, ist stets ein Handeln. Wir stellen die Situation her, die uns die Beobachtung liefert, auch dort, wo wir nicht im engeren Sinne des Wortes experimentieren.

Jedes Messen ist in diesem Sinne ein Handeln. Es ist die Welt unseres Handelns, die konstitutiv ist für die Wirklichkeit, die wir in den Erfahrungswissenschaften zu erkennen trachten.

Ehe wir weitergehen und Schlüsse zu ziehen suchen, empfiehlt es sich, noch einen Blick zu werfen auf die begriffliche Mannigfaltigkeit, in die wir in der Regel abbilden, und auf die extensionale Mannigfaltigkeit, die wir ins Begriffliche abbilden.

Wenn wir nämlich die extensionale Mannigfaltigkeit mit der üblichen begrifflichen Mannigfaltigkeit vergleichen, so zeigt sich, daß die Struktur beider nicht genau dieselbe ist, sie also nicht vollkommen isomorph sind. Ich möchte hier auf eine bis in die Einzel-



heiten gehende Erörterung verzichten, weil sich diese eines gewissen Aufwandes von mathematischen Begriffen bedienen müßte, deren Vertrautheit ich hier nicht voraussetzen möchte. Ich stütze mich bei diesem Vergleich zwischen der extensionalen Mannigfaltigkeit und der begrifflichen Mannigfaltigkeit auf Untersuchungen des finnischen Sinnesphysiologen Yrjö Reenpää<sup>4</sup>.

Fassen wir etwas genauer, worauf es hierbei ankommt. Wir gehen aus von einer extensionalen Mannigfaltigkeit etwa einer Gesichtswahrnehmung und richten unsere Aufmerksamkeit auf deren Struktur. Die Dinge, die wir sehen, sind ähnlich oder unähnlich und die einander ähnlichen Dinge vielleicht zum Teil gleich, und diese Gleichheit und Ungleichheit, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit der Dinge, die wir sehen, werden von uns ebenfalls gesehen, und das bedeutet eben, daß das Wahrgenommene eine Struktur hat. Diese Struktur soll so aufgebaut werden, daß in sie nur wahrnehmungsmäßige Elemente und keine begriffliche Elemente eingehen. Das ist durchaus möglich und wenn man es wie Reenpää durchführt, so ergeben sich gewisse Axiome der extensionalen Mannigfaltigkeiten, wie wir sie im Hinblick auf die Axiome der begrifflichen Mannigfaltigkeit, in die wir abbilden, nennen wollen. Ich werde die Axiome des Extensionalen durchgehen und gleich jedes mit dem entsprechenden Axiom der begrifflichen Mannigfaltigkeit konfrontieren. Also:

1. Das Axiom der Gemeinschaft in der Gleichzeitigkeit. Ein Wahrgenommenes ist immer ein zeitlich, im „Jetzt“ wahrgenommenes, alle Wahrnehmung besteht aktual im „Jetzt“. Es zeigt sich eindeutig, daß es stets in der Wahrnehmung ein Element, das als das Gleichzeitigkeitselement der Einzelelemente dieser Wahrnehmung angesprochen werden kann, etwa des Qualitativen und das Intensionalen des wahrgenommenen Gegenstandes. Dieses Gleichzeitigkeits- oder Gemeinschaftselement ist kommutativ in bezug auf zwei Teilelemente, deren Gleichzeitigkeit wahrgenommen wird. Es ist aber in bezug auf drei Elemente, wofür wir etwa die Räumlichkeit des wahrgenommenen Gegenstandes hinzunehmen, auch assoziativ. Das heißt: die wahrgenommene Gleichzeitigkeit der wahrgenommenen Gleichzeitigkeit des Qualitativen und Intensionalen mit der Räumlichkeit ist dasselbe Objekt wie die wahrgenommene Gleichzeitigkeit des Qualitativen mit der Gleichzeitigkeit von Intensionalem und Räumlichkeit.

Es ist sinnvoll, diesem „Axiom“ der Gemeinschaft in der Gleichzeitigkeit auf der begrifflichen Seite die Axiome der Addition, die kommutativ und assoziativ ist, entsprechen zu lassen.

<sup>4</sup> Die folgende Erörterung schließt sich eng an Y. Reenpää: Axiomatik der Anschauungsmannigfaltigkeit, Ann. Acad. Scient. Feuniceae, A, I, 157, Helsinki 1953. Nur unterscheide ich zwischen der extensionalen (Sinnes-)Mannigfaltigkeit und der Anschauungsmannigfaltigkeit, während R. die Termini gleichbedeutend im ersteren Sinne verwendet.



2. Das zweite extensionale Axiom wäre das der *in Raum- und Intensitätsgleichheit begründeten Quantität*. Wenn wir von Schwellenerlebnissen, also Minimalerlebnissen ausgehen, so läßt sich jedes zur selben Erlebnisdimension gehörige Erlebnis als ein ganzzahliges Vielfaches eines solchen Schwellenerlebnisses darstellen. Wir erhalten also ein Quantitätselement in der Wahrnehmung, sowohl in bezug auf den Raum wie auf die Intensität. Es läßt sich zeigen, daß in bezug auf die Quantität ein assoziatives und wegen ihres Bestehens im „Jetzt“, in der Gleichzeitigkeit ein distributives Gesetz besteht. Dem Axiom der Quantität entsprechen daher im Begrifflichen die Axiome der Multiplikation, die für diese Distributivität und Assoziativität festlegen. Wir können also begrifflich diese einstelligen Elemente der Wahrnehmung als Vektoren behandeln.
3. Es zeigt sich ferner, daß zwischen den extensionalen Grundelementen eine *Unabhängigkeit* besteht in dem Sinne, daß sich die Quantität des einen ändern kann, ohne daß sich die des andern ändert. Dadurch wird es möglich, eine Metrik der Mannigfaltigkeit einzuführen. Auf der begrifflichen Seite entspricht dem die Einführung des skalaren Produktes, mit dem dann auch die Einführung der Kommutativität für die Multiplikation von Vektoren verbunden ist.

Bis hierhin stimmen die strukturellen Eigenschaften der extensionalen und der begrifflichen Mannigfaltigkeit gut überein, so daß die Abbildung der ersteren in die letztere nicht weiter als problematisch erscheint. Aber wir haben die Struktur der extensionalen, der Sinnesmannigfaltigkeit noch nicht erschöpft. Die Mannigfaltigkeit aller Sinnesmodalkreise, also die des Gesichts, des Gehörs, des Tastsinnes usw. zeigt nun noch viertens eine Diskontinuität der Grundelemente. Es erweist sich, daß die Dichte der Elemente einer Reihe, die von den Elementengliedern einer Dimension der betreffenden Sinnesmannigfaltigkeit gebildet wird, durch die „Größe“ der Schwellenerlebnisse bestimmt wird. Das bedeutet, daß ein willkürlich herausgegriffenes Glied einer Dimension von einem benachbarten Glied der Reihe in einem Abstände steht, der gleich einem Schwellenerlebnis der Reihe ist. Oder anders herum ausgedrückt: Wir können kein willkürlich herausgegriffenes Glied einer solchen Reihe näher an ein anderes, mit ihm nicht identisches Glied heranrücken als in den durch das Schwellenerlebnis bestimmten Abstand. Dem entspricht in der begrifflichen Mannigfaltigkeit in der Regel ein Axiom, das gerade besagt, daß zu einem herausgegriffenen Element der Reihe sich ein anderes angeben läßt, so daß der Abstand zwischen beiden kleiner als ein beliebiger, von Null verschiedener Wert ist. Oder mit anderen Worten: wir operieren im Begrifflichen mit einem Kontinuum, dem in der Wahrnehmungsmannigfaltigkeit kein solches entspricht.

Das ist an sich sehr merkwürdig, weil sich ja diese Kontinuumsmathematik – wenn ich einmal so sagen darf – in erkennbarem



Zusammenhänge mit unserer Wirklichkeitserkenntnis, die auf Wahrnehmung fußt, entwickelt hat. Aber die Dinge liegen so einfach nicht. Der Mathematiker schöpft in diesen Dingen, wie Weyl einmal so schön sagt, aus dem Born der Anschauung. Und diese liefert allerdings Kontinua. Aber so sehr die Anschauung an der Wahrnehmung orientiert ist, so sehr sie sich auf Wahrgenommenes stützt, sei es in aktueller Wahrnehmung oder im Erinnerungsbild, so überformt sie diese doch gleichsam und erst das genaue Wahrnehmen, das durch Situationsänderungen ermöglicht wird, vermag solche Überformungen zu zerstören.

Wir wollen aus dem Gesagten, auf das noch zurückzukommen sein wird, vorerst nur vorsichtig den Schluß ziehen, daß wir es, wenn wir einen Zugang zur Erfahrungserkenntnis finden wollen, auf jeden Fall mit einer Trias von Mannigfaltigkeiten zu tun haben: mit der Wahrnehmungsmannigfaltigkeit, der begrifflichen Mannigfaltigkeit und der Anschauungsmannigfaltigkeit. Darauf kommen wir, wie gesagt noch zurück, wollen aber vorher noch ein fünftes und letztes extensionales Axiom vornehmen, nämlich das Axiom der *Begrenztheit der Dimensionen der Sinnesmannigfaltigkeit*, das besagt, daß es in den meisten Dimensionen der Sinnesmannigfaltigkeit unter den Gliedern der Reihe einer Dimension ein maximales gibt. Aber dieses Axiom gilt nur eingeschränkt, es gilt für die Intensitätsdimensionen, dagegen beispielsweise nicht für die Qualitätsdimensionen – die Reihe der phänomenalen Farben ist zwar geschlossen, aber nicht begrenzt.

Auch diese Axiom hat kein konformes Gegenstück in der üblichen begrifflichen Mannigfaltigkeit, bei der die Grenze, um es einmal so grob zu sagen, ins Unendliche verlegt wird. Es liegt natürlich nahe zu fragen, ob dieses begriffliche Axiom noch eine Erfüllung im Anschaulichen hat, aber das würde von dem Wege abführen, der uns unserm Ziel, der Bestimmung der Rolle des Handeln im Aufbau der Erfahrung, näher bringen soll.

Was haben wir erreicht? Wir haben die Struktur der Sinnesmannigfaltigkeit verglichen mit der Struktur der üblichen begrifflichen Mannigfaltigkeit. Die letztere Mannigfaltigkeit ist, wie wir nun auf Grund der Axiome, die ich teils angeführt, teils angedeutet habe, das, was man einen allgemeinen Vektorraum nennt, während die Sinnesmannigfaltigkeiten zwar wie jener affin-linear sind, aber keine Kontinua darstellen und auch nicht unendlich-begrenzt sind, sondern sich als diskontinuierlich und in der Regel endlich-begrenzt erweisen. Die Sinnesmannigfaltigkeiten sind in allen Beziehungen endlich. Die reinen Anschauungsmannigfaltigkeiten erscheinen nun zwar auch affin-linear, enthalten aber auch Kontinua, stehen also in bezug auf das vierte Axiom nicht auf der Seite der Sinnesmannigfaltigkeiten, sondern der begrifflichen Mannigfaltigkeit.

Dieser Punkt verdient unsere Aufmerksamkeit. Denn wir dürfen, wenigstens vermutungsweise, die sich hier auftuende Diskrepanz



zwischen bloßer Anschauungsmannigfaltigkeit und Wahrnehmungsmannigfaltigkeit damit in Zusammenhang bringen, daß die letztere sich im Handeln konstituiert. Denn unsere Handlungen vollziehen sich stets im Diskreten und Endlichen. Insbesondere sind wir von der Feinheit unseres apparativen Aufwandes abhängig. Solange wir daran denken können, die Feinheit unserer Meßverfahren noch einigermaßen beliebig zu steigern, macht es uns wenig aus, über den Diskreta ein Kontinuum zu extrapolieren, weil wir von der Wahrnehmung auf die Anschauung rekurrieren können. Wir objektivieren im Anschaulichen. Wir haben gar keine andere Möglichkeit. Denn nur in der Anschauungsmannigfaltigkeit können wir eine Welt haben, die eine vorhandene Welt ist, können wir, wenn Sie so wollen, die Welt als vorhanden haben, als subjektenthoben. Die Welt der Sinnesmannigfaltigkeit ist, als vom Handeln her konstituiert oder mitkonstituiert, stets eine zuhandene Welt, wenn ich mich dieser heideggerschen Ausdrücke einmal bedienen darf. Stoßen wir auf eine prinzipielle Grenze unserer Messungen, so wird die Extrapolation auf Kontinua fragwürdig, weil diese Extrapolation nun prinzipiell nicht mehr nachprüfbar erscheint. Trotzdem darf man, wie ich glaube, auch dann noch der Auffassung sein, daß sie sinnvoll ist, weil nur so eine Deutung der in die begriffliche Mannigfaltigkeit abgebildeten Sinnesmannigfaltigkeit als vorhandene, subjektunabhängige Welt möglich wird. Für diese sich uns in der Anschauungsmannigfaltigkeit darstellenden Welt gilt, was Kant von ihr sagte: in ihr schreibt der Verstand der Natur die Gesetze vor und in ihr ist die kategoriale Struktur evident, denn die kantischen Kategorien sind nichts anderes als Anschauungsbestimmtheiten.

Die physikalische Wirklichkeit und der physikalische Organismus, der sich in ihr befindet, sind solche Objektivierungen. Hier liegt ein Einwand auf der Hand, daß bekanntlich heute in der theoretischen Physik die Objektivierbarkeit nicht mehr durchweg gewährleistet ist. Dazu wäre mancherlei zu sagen. Das primäre Anliegen des Physikers ist sicherlich nicht die Objektivierung, sondern die isomorphe Abbildung der extensionalen in die begriffliche Mannigfaltigkeit, wobei es ja so ist, daß die begriffliche Mannigfaltigkeit durchaus im Plural existiert und es darauf ankommt, unter den möglichen eine geeignete zu wählen, so daß die Forderung der Isomorphie erfüllt ist. Die begriffliche Mannigfaltigkeit, wie sie in Mathematik und mathematischer Logik uns vorliegt, stellt sich uns dar, nicht, wie immer wieder gesagt wird, als eine Sprache, sondern als eine Schrift, als ein optisches Zeichensystem oder genauer und im Plural gesprochen, als optische Zeichensysteme, und gerade deshalb ist eine Abbildung, sei es der Sinnesmannigfaltigkeit oder der Anschauungsmannigfaltigkeit in gewisse solche Systeme möglich. Wohingegen die Sprachen anschauungsgeladene Lautsysteme sind, die der Verständigung dienen, in die jedoch die Sinnesmannig-



faltigkeit abbilden zu wollen, ein groteskes Unterfangen wäre. Aber wir wollen uns nicht in sprachphilosophische Erörterungen verlieren.

Es kam nur darauf an, die begriffliche Mannigfaltigkeit vor Mißdeutungen zu schützen. Wir sehen, daß erst die Objektivierung der begrifflichen in der Anschauungsmannigfaltigkeit die „Welt“ des Physikers zu einer Welt macht in dem Sinne, daß wir die uns sinnlich zugängliche Welt, in der wir uns vorfinden, als deren farbigen Abglanz verstehen zu können, als den subjektiven Abglanz einer objektiv vorhandenen Welt. Das ist eine bloße Reflexion, denn wir erleben ursprünglich die psychophysische Welt vom Handeln her, als die uns gemeinsame Welt, in der wir leben. Man hat oft den Solipsismus, eben die Anschauung, daß die „Welt“ so wie sie uns zugänglich ist, nur in unserem Kopfe existiert, unwiderlegbar genannt. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß die psychophysische Wirklichkeit außerhalb unseres psychophysischen Körper-Ichs ist und der physikalische Organismus, in den wir die gesamte psychophysische Welt samt Körper-Ich verlegen, eine Objektivierung in der Anschauungsmannigfaltigkeit darstellt – eine Objektivierung des begrifflichen Abbildes der Sinnesmannigfaltigkeit. Diese Objektivierung schließt aber die Existenz anderer Subjekte ein. Wenn der Solipsismus unwiderleglich sein soll, so müßte mithin die Beziehung zwischen der psychophysischen Welt und dem Organismus bewußtseinsfähig sein – was sie eben nicht ist.

Versuchen wir uns nun ein Bild vom Aufbau der Erfahrung zu machen, so haben wir die Grundlage in der phänomenalen Welt zu sehen, so wie sie sich uns als handelnden Wesen als verlässlich erschließt. Dieses Handlungsmoment erweist sich als das, was Erfahrung recht eigentlich zu Erfahrung macht. Es gibt daher keine evidente Erfahrung, sondern nur mehr oder weniger verlässliche Erfahrung, denn das Handeln hat es immer mit dem Individuellen zu tun – während in der Anschauung das Individuelle durchaus bloße Stütze für die Anschauung des Allgemeinen sein kann, das mit Evidenz hervorleuchtet und mit den Worten eines zeitgenössischen Philosophen, „die Tiefe im Antlitz der Welt“ sehen läßt. Aber diese Tiefe ist keine Erfahrung in dem Sinne, in dem wir hier von Erfahrung sprechen und wir bekommen hier sicherlich nicht so etwas wie die Dinge an sich zu fassen, es ist Objektivierung in der Anschauungsmannigfaltigkeit. Man kann das Metaphysik nennen, der Name trifft hier nicht schlecht zu – diese Metaphysik überhöht unsere Erfahrung, in dem sie sie in den Möglichkeiten unseres Geistes spiegelt, sagt uns aber nichts über das, was nach dem Kantischen Ausdruck „an sich“ hinter unserer Erfahrung steht, was in der psychophysischen, der phänomenalen Welt der Sinnesmannigfaltigkeit erscheint und der Grund der Möglichkeit der Erscheinungen ist.

Denn unsere Erfahrung ist vom Handeln geprägt, strukturell ge-



prägt. Unsere Erfahrungserkenntnis, wie wir sie durch Abbildung in die begriffliche Mannigfaltigkeit aufbauen, macht allgemeine Aussagen, und das bedeutet, daß nicht die individuellen Phänomene abgebildet werden, sondern Klassen von solchen. Nicht das einzelne Meßresultat geht in die physikalische Theorie ein, sondern ein aus einer Klasse von solchen Resultaten gemäß der Fehlertheorie und dergleichen berichteter Wert. Am Anfang steht die Statistik. Streng genommen kennt die Physik nur statistische Gesetzmäßigkeiten. Alle strikten Kausalgesetzmäßigkeiten sind Extrapolationen oder Abbildungen in eine eben doch nicht vollkommen isomorphe begriffliche Mannigfaltigkeit.

Lassen Sie uns noch einen Augenblick bei der Statistik verweilen. Wir können das Grundproblem der Statistik etwa so beschreiben, daß die Aufgabe besteht, ein Verfahren zu finden, für Entscheidungen oder Annahmen über Wahrscheinlichkeitsverteilungen gewisser reeller Werte. Auf die Einzelheiten kommt es hier nicht an. Wesentlich ist nur, daß sich das Problem der statistischen Entscheidungen auch mathematisch als eine Handlung auffassen läßt, nämlich als ein sogenanntes Null-Summenspiel zwischen zwei Personen, wobei im Falle des Statistik treibenden Naturforschers die eine „Person“ die Natur ist. Diese Deutung mag im ersten Augenblick als eine nicht ganz seriöse Metapher erscheinen. Sie besagt natürlich nicht: der Physiker und die Natur spielen miteinander ein Gesellschaftsspiel, sondern diese Deutung besagt: daß das Problem der statistischen Entscheidung die Struktur eines solchen Spieles und mithin Handlungsstruktur hat<sup>5</sup>.

Daß eine solche Interpretation möglich ist, dürfen wir zunächst als eine willkommene Bestätigung unseres Ansatzes auffassen; denn es zeigt sich eben, daß unsere Erfahrungserkenntnis als strukturell vom Handeln her bestimmt gedacht werden kann. Aber wir können noch etwas weitergehen. Auf Grund dessen, was uns heute über die Nullsummenspiele zwischen zwei Personen theoretisch bekannt ist und zwar durch die mathematische Theory of Games Johann v. Neumanns<sup>6</sup> können wir sagen, daß wir erfolgreich unser Spiel mit der Natur spielen können, ohne deshalb schon während des Spielverlaufes sagen zu können, welche Strategie die Natur ihrerseits bei diesem Spiel verfolgt. Es spricht einiges dafür, daß wir, und nicht nur wir sondern die Menschheit überhaupt, das Ende des Spieles nicht erleben werden, daß es irgendwann abgebrochen werden wird,

<sup>5</sup> Vgl. A. Wald: *Statistical Decision Functions*, New York 1950, p. 26 ff. Zum Zusammenhang zwischen den statistischen Entscheidungsproblemen und der Spieltheorie ferner: D. Blackwell und M. A. Girschick: *Theory of Games and statistical Decisions*, New York 1954.

<sup>6</sup> J. v. Neumann und O. Morgenstern: *Theory of Games and Economic Behavior*, 2. Aufl., Princeton 1947. Ferner: J. Mckinsey: *Introduction to the Theory of Games*, New York 1952. Für den Nichtmathematiker lesbar ist J. D. Williams: *The Compleat Strategyst*, New York 1954.

ehe es zuende gespielt ist. Das heißt dann aber, daß aller theoretischer Erfolg uns nicht berechtigt zu erklären, wir hätten der Natur, wir hätten dem An sich hinter den Erscheinungen das Geheimnis seiner Strategie abgelauscht.

So gelangen wir auf einen seltsamen Umweg zu Kants These der Unerkennbarkeit der Dinge an sich selbst. Diese Unerkennbarkeit steht nicht dem Erfolge unserer Naturwissenschaft entgegen und deren stets vorläufiger Erfolg berechtigt uns nicht, die Dinge an sich selbst für erkennbar zu halten, worauf ja aller erkenntnistheoretische Realismus, alle realistische Ontologie hinaus möchte. Diese Einsicht ziehen wir aus der Handlungsstruktur unserer Erfahrung. Es versteht sich, daß der hier entwickelte erkenntnistheoretische Standpunkt in mancher Hinsicht dem viel geschmähten Pragmatismus nahe steht, freilich nun nicht dem Pragmatismus der James und Dewey, wohl aber dem ursprünglichen Pragmatismus von Charles Sanders Peirce und etwa dem Begriffspragmatismus von Clarence Irving Lewis. Für den engeren Bereich der Erfahrungswissenschaften, die die extensionale Mannigfaltigkeit in eine begriffliche Mannigfaltigkeit abbilden, gilt in der Tat die pragmatische Maxime von Peirce<sup>7</sup>: daß die Bedeutung eines Begriffs, einer begrifflichen Konzeption in ihren praktischen Konsequenzen zu suchen sei, in aller Strenge: der Begriff muß relevant sein für unsere „Strategie“ gegenüber der Natur, wenn ich mich noch einmal der Sprache der Spieltheorie bedienen darf. Aber es gibt auch die Anschauungsmannigfaltigkeit, die uns Objektivierungen ermöglicht. Hiermit hängen neue und andere Probleme zusammen, von denen ich einige wenige angedeutet habe. Ihre Erörterung würde jedoch das Thema überschreiten, das ich mir in diesem Vortrag gestellt habe und das auf die Rolle des Handelns im Aufbau unserer Erfahrung begrenzt ist.

<sup>7</sup> Vgl. mein Buch: Charles Sanders Peirce und der Pragmatismus, 1952, Kap. 2.



# DAS UNIVERSALIENPROBLEM EINST UND JETZT

VON WOLFGANG STEGMÜLLER

## 1. Das Problem

Gibt es Universalien? Und wenn es sie gibt, haben sie dann nur in unserem Geiste Bestand oder auch in der von unserem Denken unabhängigen Wirklichkeit? Und wenn sie in der Wirklichkeit existieren, kommen sie dann nur in und an den konkreten Einzel-  
dingen zur Erscheinung oder haben sie eine von diesen getrennte Existenz? Seit der Antike gehören diese Probleme zu den meistdiskutierten der Metaphysik und auch im gegenwärtigen Stadium der Philosophie ist die Frage keineswegs verstummt, ob wir neben den Dingen der realen Welt noch Gegenstände von ganz anderer Art anzunehmen haben, insbesondere: ideale Wesenheiten, unverwirklichte Möglichkeiten und Werte.

Kritisch eingestellte Denker, vor allem jene aus dem Lager der Empiristen, neigen dazu, in derartigen Fragestellungen Scheinprobleme zu erblicken. Und selbst wenn sie diese Fragen nicht rundweg für sinnlos erklären, so glauben sie doch, alle platonischen Ideen mit begründetem Recht verwerfen zu können. Zur Elimination dieser überflüssigen Wesenheiten holen sie aus ihrer Truhe ein altes Instrument hervor, das Ockham'sche Rasiermesser, dessen Wirksamkeit nach ihrer Meinung dadurch erhöht worden ist, daß es in der Schmiedewerkstatt der modernen Logik einen neuen Schliff bekommen hat. An der Unverwüstlichkeit gewisser idealer Gebilde wie Mengen oder Klassen, Relationen, Zahlen und Funktionen stumpft sich dieses Messer jedoch rasch wieder ab und es wird zumindest ein gewisser Zweifel wach, ob die negative Einstellung in der Universalienfrage nicht eine Voreiligkeit war.

Die Berufung auf unmittelbare Evidenz hat gewöhnlich den Nachteil, sofort zu unschlichtbaren Streitigkeiten zu führen. So auch hier. Angehörige der Platonistengruppe<sup>1</sup> behaupten, es sei unmittelbar evident, daß wir unfähig wären, *generelle Prädikatausdrücke* wie „grün“, „Mensch“ oder „Dummkopf“ zu verstehen, wenn wir nicht Universalien erfassen könnten. Bisweilen kleiden sie ihre These in

<sup>1</sup> Ich verwende das Wort „Platonist“ zur Bezeichnung für jene Philosophen, welche die später zu definierenden Bedingungen des Platonismus erfüllen, im Gegensatz zu „Platoniker“ als Bezeichnung für einen Anhänger der Lehre Platos.

ein weniger linguistisches Gewand und sprechen von der Unmöglichkeit, eine *Ähnlichkeit* zwischen Objekten festzustellen, wenn uns nicht zugleich ein bestimmtes Universale gegenwärtig wäre, also z. B. die gemeinsame Idee des Grünen in grünen Almweiden, grünen Lampenschirmen, grünen Smaragden und grünen Ahornblättern. Nominalisten nennt man jene Philosophen, die sich für außerstande erklären, die Richtigkeit dieser angeblich evidenten Behauptung einzusehen und welche darüber hinaus die Meinung vertreten, daß der Hinweis auf solche metaphysische Gegenstände keine andere Wirkung habe als die, philosophische Verwirrung zu stiften. „Der Sehende hat immer recht“ sagt der Platonist, „wer etwas zu sehen glaubt, kann an Halluzinationen leiden“ der Nominalist, um dann hinzuzufügen „und wer nichtkonkrete Objekte zu schauen vermeint, der leidet gewiß an solchen“.

Will man die Diskussion nicht in eine unfruchtbare gegenseitige Versicherung der einzelnen Vertreter von der Unhaltbarkeit oder Unsinnigkeit der gegenteiligen These ableiten lassen, so muß man zunächst untersuchen, ob sich in der vorwissenschaftlichen wie in der wissenschaftlichen Diskussion linguistische Faktoren aufzeigen lassen, in denen Objekte von der Art der Universalien ausdrücklich vorausgesetzt sind. Ferner gilt es, die eingangs in einer bildhaften Sprache formulierten Fragen in ein einwandfreies logisches Gewand zu kleiden.

## 2. Platonismus und Nominalismus

Irreführend ist es, beim Universalienproblem generelle Prädikatsausdrücke zum Ausgangspunkt zu nehmen, also Ausdrücke, welche innerhalb der Alltagssprache als Substantiva, Verben oder Adjektiva vorkommen, um sog. Eigenschafts- und Relationsaussagen formulieren zu können, und für die in einer formalisierten Sprache ein einheitlicher Typus von Symbolen, etwa „P“, „Q“, ... verwendet wird. Der Platonist faßt mit naiver Selbstverständlichkeit alle derartigen Ausdrücke als *Namen* auf und hat damit bereits seine eigene Grundthese vorweggenommen; denn angesichts eines Namens können wir mit Recht fragen, *wofür* das Wort ein Name sei oder *was* es denn benenne, und müssen dann unvermeidlich die Antwort erhalten, daß es kein konkreter, sondern nur ein abstrakter, idealer Gegenstand sein könne, der durch die Prädikate „rot“ oder „Mensch“ benannt werde. Der Nominalist wird diese Schlußfolgerung zusammen mit der stillschweigenden Voraussetzung, daß Prädikate Namen seien, verwerfen. Er interpretiert die Prädikate als synkategorematische Ausdrücke (Synsemantika), die innerhalb eines Kontextes einen Sinn ergeben, ohne etwas zu benennen. Technisch gesprochen: Der Nominalist konstruiert ein Prädikat wie „Mensch“ als sog. offenen Satz, d. h. als den Ausdruck „x ist ein Mensch“ mit der freien Variablen „x“. Für sich selbst genommen hat ein derartig offener Satz nach der Theorie des Nominalisten gar



keine Funktion – und wenn man will: gar keine Bedeutung –, sondern er erhält eine solche erst, wenn man an ihm gewisse Operationen vornimmt. Dazu gehört einerseits die Ersetzung der Variablen durch die Bezeichnung eines konkreten Individuums („Sokrates ist ein Mensch“) und andererseits die Bindung der Variablen durch einen der beiden Quantoren „ $(x)$ “ („für alle  $x$ “) oder „ $(Ex)$ “ („es gibt Gegenstände  $x$ “), wodurch ein All- oder Existenzsatz entsteht wie „ $(x)$  ( $x$  ist ein Mensch)“ d. h. „alle Dinge sind Menschen“, oder „ $(Ex)$  ( $x$  ist ein Mensch)“, d. h. „es gibt Menschen“; der erste dieser beiden generellen Sätze ist natürlich falsch, der zweite hingegen wahr. Ganze Sätze sind auch für den Nominalisten als solche sinnvoll; Prädikate sind dagegen für ihn als Satzfragmente (offene Sätze) nur in indirekter und abgeleiteter Weise sinnvoll, nämlich deshalb, weil sie zu für sich selbst sinnvollen Sätzen ergänzt werden können. Es ist nach nominalistischer Ansicht der Grundfehler des Platonisten, Prädikaten nicht deshalb einen Sinn zuzuschreiben, weil sie Satzfragmente sind und sich zu Sätzen ergänzen lassen, sondern deshalb, weil sie angeblich Namen von etwas sind, nämlich Namen abstrakter Wesenheiten; ein Ausdruck braucht kein Name zu sein, um Sinn zu haben.

Mit einer solchen Feststellung stützt sich der Nominalist im Grunde nur auf eine triviale Wahrheit, die uns allen vom Gebrauch der Eigennamen her geläufig ist. Wenn Sokrates stirbt, dann geht deshalb nicht die Bedeutung des Wortes „Sokrates“ zugrunde; dieses Wort bleibt vielmehr ein sinnvoller Ausdruck im Sprachverkehr, obwohl es dasjenige nicht mehr gibt, was es benennen könnte. Und wer infolge Gewöhnung an kompliziertes Denken die Bindung der Sinnhaftigkeit an die Nennfunktion in diesem letzten Beispiel durch den Hinweis auf eine vierdimensionale Raum-Zeit-Union rechtfertigen wollte – denn in dieser vierdimensionalen Welt existiert ja Sokrates im „zeitlosen“ Sinne –, braucht nur den Fall einer negativen singulären Existenzaussage zu erwägen wie „der Mann, welcher in das Innere der Sonne vorstieß, existiert nicht“, wonach der fragliche Gegenstand nicht nur nicht *mehr* existiert, sondern nie existiert hat und auch nie existieren wird<sup>2</sup>.

Will man unter Vermeidung derartiger Fehlschlüsse vom Sinn auf vermeintliche Objekte der Benennung sprachliche Faktoren aufzeigen, in denen eine explizite ontologische Voraussetzung zutage tritt, so muß man Redewendungen in Betracht ziehen wie „es gibt etwas, das Smaragden, grünen Wiesen und grünen Lampenschirmen

<sup>2</sup> Eine geeignete Technik zur Vermeidung der mit den negativen singulären Existenzaussagen verbundenen scheinbaren Paradoxien wurde von B. Russell und W. V. Quine entwickelt. Nach diesem Verfahren werden Namen sowie namensähnliche Ausdrücke (sog. Individuenbeschreibungen) gänzlich zugunsten genereller Prädikatausdrücke aus dem Kontext eliminiert. Für eine intuitive Skizze dieses Verfahrens vgl. W. Stegmüller „Metaphysik – Wissenschaft – Skepsis“, Wien 1954, S. 78 ff.

gemeinsam ist“ oder „zu jeder natürlichen Zahl  $n$  gibt es Primzahlen, die größer sind als  $n$ “. In einer präzisen Sprache wird dieses „es gibt“ sowie das „alle“ mit Hilfe der bereits erwähnten Quantoren „(Ex)“ und „(x)“ wiedergegeben, welche vor offenen Sätzen stehen, in welchen die betreffende Variable vorkommt. Von der Variablen „x“ sagt man dann, daß sie durch einen Existenz- oder Allquantor *gebunden* worden sei. In diesen gebundenen Variablen und nur in diesen kommt explizit die Ontologie zum Ausdruck, die der Benützer einer Sprache voraussetzt. Der Grund dafür liegt darin, daß man für jede in der Sprache verwendete Variable einen *Wertbereich* zugrunde legen muß. Sofern lediglich solche Variable verwendet werden, zu deren Wertbereich ausschließlich konkrete Objekte gehören, also sog. Individuenvariable, haben wir es mit einer nominalistischen Position zu tun. Finden jedoch auch solche Variable in die Sprache Eingang, zu deren Werten abstrakte Objekte gehören wie z. B. im Fall von Klassen-, Eigenschafts-, Relations-, Zahl-, Funktions-, Propositionsvariablen, dann ist damit bereits der Standpunkt des Benützers dieser Sprache als platonistisch gekennzeichnet. Dieser Sachverhalt scheint erstmals vom Logiker W. V. Quine klar erkannt worden zu sein, der den Satz prägte „to be is to be the value of a bound variable“, womit zum Ausdruck gebracht werden soll, daß dasjenige, was jemand für seiend hält, von den gebundenen Variablen abhängt, die er benutzt.

Mit dem terminus technicus „gebundene Variable“ beziehen wir uns allerdings bereits auf eine Klasse von speziellen Fällen, nämlich formalisierte Sprachen. Dies bedeutet jedoch keine Einschränkung, da uns auch in der Alltagssprache geeignete Mittel zur Verfügung stehen, um dasjenige auszudrücken, was in formalisierten Sprachen mit Hilfe von gebundenen Variablen ausgedrückt wird. Bisweilen dienen dazu Pronomina. Hier ist jedoch Vorsicht am Platze, da Pronomina nicht immer die Funktion von Variablen, sondern häufig die von Konstanten haben. Wenn ich über *sie* spreche und damit meine Schwägerin meine, so ist das „*sie*“ eine Konstante, da dieses Wort sich auf einen bestimmten Gegenstand bezieht. Falls sich dagegen das Wort „*sie*“ im Kontext z. B. auf ein „jede natürliche Zahl“ zurückbezieht, dann erfüllt dieses „*sie*“ gerade jene Funktion, die in formalisierten Sprachen von gebundenen Variablen übernommen wird. Bisweilen verzichten wir im alltäglichen Gespräch überhaupt darauf, außer dem „es gibt“ oder „jeder“ die Variablen im darauffolgenden Satz als solche kenntlich zu machen wie z. B. in „jede gerade Zahl ist als Summe zweier Primzahlen darstellbar“ (wofür man ausführlicher sagen könnte „für jede Zahl gilt, daß *sie* als Summe zweier Primzahlen darstellbar ist“). Ist die Anzahl der gebundenen Variablen größer, dann gebrauchen wir Wendungen wie „der erstere“, „der letztere“ oder „der erste“, „der zweite“, „der dritte“ usw., wie z. B. in „zu jeder



natürlichen Zahl gibt es eine andere, so daß *die letztere* größer ist als *die erstere*“. Für uns ist allein das eine entscheidend: in der Frage der Ontologie sind nur die gebundenen Variablen von Belang, gleichgültig, in welches linguistische Gewand diese gebundenen Variablen gekleidet sein mögen. Es gilt ganz allgemein: Ein Gegenstand wird in vorwissenschaftlichen Äußerungen der Alltagssprache oder im Rahmen einer wissenschaftlichen Theorie genau dann als seiend angenommen, wenn er unter die Werte der Variablen mit aufgenommen werden muß, damit die aufgestellten Behauptungen wahr werden. Damit ist natürlich nicht gesagt, was eigentlich im Rahmen einer Theorie als seiend angenommen werden *sollte*, sondern nur ein Kriterium für die *faktische* ontologische Voraussetzung einer wissenschaftlichen oder vorwissenschaftlichen Behauptung formuliert. Eine Behandlung der Frage, welche der beiden ontologischen Positionen: Platonismus oder Nominalismus, im Recht ist, sowie des Problems, ob man hier überhaupt auf Grund einer Apriori-Betrachtung eine Entscheidung fällen könne, wollen wir auf später verschieben.

Der Unterschied zwischen Nominalismus und Platonismus läßt sich in der Weise charakterisieren, daß man die sprachlichen Ausdrucksmittel angibt, von welchen die beiden Systeme Gebrauch machen können. Ein nominalistisches System darf folgendes verwenden: 1. Individuenvariable „ $x$ “, „ $y$ “, ..., zu deren Wertbereich konkrete Objekte gehören; 2. generelle Prädikatausdrücke „ $P$ “, „ $Q$ “, ..., und zwar ein- wie mehrstellige, um die Bildung beliebiger sog. Eigenschafts- und Relationsaussagen zu ermöglichen; 3. alle Arten von logischen Konstanten wie „nicht“, „und“, „oder“, „wenn ... dann ...“, um beliebige wahrheitsfunktionelle Satzkomplexe bilden zu können; 4. Quantoren „ $(x)$ “, „ $(\exists y)$ “ zur Bildung genereller Aussagen über Individuen des Bereiches. Eventuell kann das System noch sog. Individuenkonstante (Namen) zur Bezeichnung einzelner Objekte des Individuenbereiches verwenden; wie die Russell-Quine'sche Analyse jedoch zeigt, sind derartige Konstante im Prinzip vermeidbar. Ein platonistisches System kann alles enthalten, was auch im nominalistischen System vorkommt, außerdem aber auch noch solche Variable (samt den entsprechenden Quantoren), zu deren Werten abstrakte Gegenstände gehören wie Klassen, Eigenschaften, Zahlen usw.

Zwei Dinge sind hier vor allem zu beachten. Erstens ist der sog. Nominalismus nicht ein vollkommen anderes System als der Platonismus, sondern bloß ein im Verhältnis zum letzteren ärmeres; denn der Platonismus bedeutet nur eine durch die Zulassung von abstrakten Gegenstandsvariablen zustande kommende Erweiterung des Nominalismus. Zweitens gibt es hier keine Zwischenstadien, so daß die Alternative „Nominalismus – Platonismus“ eine vollständige Disjunktion bildet: *jedes* System ist entweder nominalistisch oder platonistisch.

Man könnte es vielleicht als einen Mangel empfinden, daß der Begriff des konkreten Individuums nicht näher bestimmt wurde; denn es scheint damit auch dem Begriff des Nominalismus eine gewisse Unbestimmtheit anzuhaften, wurde doch dieser Begriff dadurch gekennzeichnet, daß zu den Werten der Variablen nur konkrete Individuen gerechnet werden. Einem solchen Einwand wäre jedoch zweierlei entgegenzuhalten: 1. Es dürfte aussichtslos sein, den Unterschied zwischen dem Konkreten und Abstrakten, wie wir ihn verstehen, in anderer Weise zu klären als durch die Angabe von Beispielen. Der Unterschied ist ein so grundlegender, daß er sich weder auf definitorischem noch auf sonstigem Wege auf etwas Ursprünglicheres zurückführen läßt. Wir müssen voraussetzen, daß der Hörer den Unterschied verstanden hat, nachdem wir als Beispiele von konkreten Dingen Atome, Moleküle, Zellen, Regenwürmer, Menschen, Steine, Häuser, Wassertropfen, Wolken, Fixsterne und ähnliches anführten und als Beispiele von abstrakten Gegenständen Klassen oder Mengen, Begriffsumfänge, Zahlen, Eigenschaften, Relationen, Funktionen, Propositionen und ähnliches. 2. Es macht nichts aus, daß der Begriff des konkreten Individuums in gewissen Grenzen unbestimmt bleibt. Man kann sich nämlich von den verschiedensten realwissenschaftlichen Disziplinen vorstellen, daß sie in ein nominalistisches System einbezogen werden können. So kann z. B. ein theoretischer Physiker die Raum-Zeit-Punkte des Universums als Individuenbereich wählen, ein Biologe die Gesamtheit aller Organismen usw. Dasjenige, worauf es für unser Problem allein ankommt, ist dies, ob neben dem, was als Individuenbereich gewählt wurde, noch Klassen von solchen Individuen mit zugelassen werden oder nicht, technisch gesprochen: ob ein einheitlicher Variablentypus verwendet wird, nämlich die Individuenvariablen oder ob man mit mindestens zwei Typen von Variablen operiert: Individuen- und Klassenvariablen, vielleicht sogar mit noch mehr Typen, wenn man nämlich auch Klassen von Klassen, Klassen von Klassen von Klassen usw. zuzulassen gewillt ist.

In der Verwendung der Ausdrücke „Platonismus“ und „Nominalismus“ schließe ich mich an den Sprachgebrauch verschiedener heutiger Logiker und Erkenntnistheoretiker, insbesondere Nelson Goodman und W. V. Quine, an. Das Wort „Platonismus“ soll natürlich nicht den Gedanken nahelegen, daß damit die Position Platos vollständig charakterisiert sei, vielmehr findet der Gebrauch des Ausdrucks seine Rechtfertigung in folgendem: Es ist auch heute ein wissenschaftlich diskutables und außerordentlich wichtiges Problem, ob es abstrakte Gegenstände neben den konkreten Dingen gibt oder nicht; und wenn wir von den gesamten metaphysischen und mythischen Verflechtungen abstrahieren, in denen Platos Lehre auftrat und die heute nur von historischem, aber nicht mehr von theoretischem Interesse sind, dann kann gerade diese Entdeckung ab-



strakter Gegenstände als seine besondere Tat angesehen werden. Dies rechtfertigt unseren Sprachgebrauch. Analoges gilt vom Nominalismus.

Da es die verschiedensten Arten von abstrakten Gegenstandsvariablen gibt, kann auch der Platonismus in den verschiedensten Gestalten auftreten. Zunächst sind solche Systeme denkbar, welche genau eine Art von abstrakten Gegenstandsvariablen enthalten. Man könnte dementsprechend unterscheiden zwischen einem Klassen-, Eigenschafts-, Relations-, Funktions-, Propositionsplatonismus usw. Hinzu treten alle denkbaren Kombinationen: z. B. Systeme, welche sowohl Klassen- wie Relationsveränderliche, Zahl- wie Funktionsveränderliche enthalten usw. Dies hängt einerseits vom Reichtum des Systems ab (handelt das System nur von Eigenschaften oder auch von Relationen, Zahlen, Propositionen usw.), andererseits z. T. vom Standard der Definitionstechnik; denn da sich z. B. Zahlen und Relationen definitorisch auf Klassen zurückführen lassen, sind in Systemen mit Klassenvariablen, welche geeignete Definitionen zur Verfügung stellen, eigene Zahl- und Relationsvariable überflüssig. Für uns sind besonders zwei Gruppen von Platonismen von Belang; sie hängen mit den beiden grundlegenden logischen Begriffen der Extension und der Intension zusammen. Der Unterschied läßt sich am besten am Beispiel genereller Prädikatausdrücke verdeutlichen. Angenommen, es wäre die Gesamtheit der lebenden Wiederkäuer identisch mit der Gesamtheit der lebenden Paarhufer. Betrachten wir die beiden Prädikate „lebender Paarhufer“ und „lebender Wiederkäuer“. Für den Nominalisten bezeichnen diese Ausdrücke nichts, sondern sind gleichzusetzen mit den beiden offenen Sätzen „ $x$  ist ein lebender Paarhufer“ und „ $x$  ist ein lebender Wiederkäuer“. Der Platonist hingegen faßt sie als Namen auf. Als Namen wofür? Hier bestehen zwei Möglichkeiten. Der Ausdruck „lebender Paarhufer“ kann als Name für die Klasse der lebenden Paarhufer aufgefaßt werden, aber auch als Name für die Eigenschaft, ein lebender Paarhufer zu sein; das Analoge gilt vom Ausdruck „lebender Wiederkäuer“. Der Unterschied zwischen der Klassen- und Eigenschaftsinterpretation zeigt sich an den verschiedenen Identitätsbedingungen. Da die beiden Klassen nach Voraussetzung miteinander identisch sein sollen, müssen bei Zugrundelegung der ersten Interpretation (Prädikate als Namen von Klassen) die zwei komplexen Ausdrücke „lebender Paarhufer“ und „lebender Wiederkäuer“ als Namen von demselben aufgefaßt werden. Geht man hingegen von der zweiten Interpretation aus (Prädikate als Namen von Eigenschaften), so sind die zwei Ausdrücke Namen von Verschiedenem, da die Eigenschaft, ein lebender Paarhufer zu sein, von uns selbst dann nicht mit der Eigenschaft identifiziert würde, ein lebender Wiederkäuer zu sein, wenn die beiden Klassen identisch wären. Ganz allgemein sehen wir nämlich Eigenschaften nur dann als identisch an, wenn wir auf Grund rein logischer Über-

legungen zu einer Identitätsfeststellung bezüglich der zugehörigen Klassen gelangen können, während im vorliegenden Falle die Identität der beiden Klassen ein kontingentes Faktum wäre, welches sich nur auf Grund von empirischen Untersuchungen feststellen ließe. Da man die Klasse der Gegenstände, auf die ein Prädikat zutrifft, heute allgemein als Extension dieses Prädikates bezeichnet und die durch das Prädikat ausgedrückte Eigenschaft die Intension des Prädikates nennt, können wir zwischen einem extensionalen und einem intensionalen Platonismus unterscheiden<sup>3</sup>. Diese beiden Platonismen können nebeneinander bestehen. Verschiedene Logiker der Gegenwart stehen jedoch dem Begriff der Intension skeptisch gegenüber oder verwerfen diesen sogar – aus Gründen, die an sich mit dem Universalienproblem nichts zu tun haben und daher hier nicht diskutiert werden sollen –, weshalb sie zu einem bloß extensionalen Platonismus gelangen. Die Anzahl der idealen Objekte, die von einem solchen extensionalen Platonismus angenommen werden, ist geringer als die Anzahl der idealen Gegenstände, die vom intensionalen Platonismus akzeptiert werden; denn es lassen sich, wie bereits an dem obigen Beispiel ersichtlich gemacht wurde, stets zu jeder Klasse verschiedene Eigenschaften angeben, welche diese Klasse festlegen, während das Umgekehrte nicht gilt.

Für den Fall einer Sprache, welche Prädikatvariable enthält, bestehen somit die drei Möglichkeiten, daß als Werte der Variablen Klassen oder Intensionen oder beides genommen werden. Im letzten Falle müssen allen Variablen sowohl Wertextensionen wie Wertintensionen zugeordnet werden. Sofern die Sprache Satzvariable enthält, wird der Unterschied zwischen dem Fall des rein extensionalen und des intensionalen Platonismus noch größer: Die Anzahl der Extensionen reduziert sich auf zwei, nämlich die beiden Wahrheitswerte wahr und falsch, während die Anzahl der Intensionen unendlich ist, da als Werte der Satzvariablen die unendlich vielen verschiedenen Propositionen in Frage kommen.

Der Unterschied zwischen Extension und Intension läßt sich auch auf den Fall von Individuenbezeichnungen anwenden, nur führt er hier nicht notwendig zu zwei verschiedenen Arten des Platonismus. Die Extensionen solcher Wörter sind die Individuen selbst, die zugehörigen Intensionen jedoch dasjenige, was man gewöhnlich den Sinn dieser Ausdrücke nennt. „Der Sieger von Jena“ und „der Besiegte von Waterloo“ haben dieselbe Extension, nämlich Napoleon, dagegen verschiedenen Sinn. Im Anschluß an Frege wird die Intension einer Individuenbezeichnung häufig auch Individualbegriff genannt. Sofern der zugrundegelegte Individuenbereich aus

<sup>3</sup> Der Einfachheit halber haben wir uns auf eingliedrige Prädikate beschränkt. Die Unterscheidung gilt analog auch für  $n$ -stellige Prädikatsausdrücke. In diesem Falle ist die zugehörige Extension eine Klasse von geordneten  $n$ -Tupeln von Gegenständen und die Intension eine  $n$ -gliedrige Relation.



konkreten Objekten besteht, sind daher die Extensionen von solchen Ausdrücken keine idealen Objekte; erst mit der Einführung von Individualbegriffen machen wir auch hier Gebrauch von idealen Gebilden. Es gibt also in diesem speziellen Falle nur einen intensionalen, jedoch keinen extensionalen Platonismus. Wegen der prinzipiellen Vermeidbarkeit von Individuenkonstanten brauchen Extensionen und Intensionen wieder nur als *Wertextensionen* und *Wertintensionen* von Individuenvariablen in Erscheinung zu treten. Um die Betrachtungen nicht zu sehr zu komplizieren, beschränken wir uns im folgenden auf den Fall des extensionalen Platonismus. Dessen Zentralbegriff ist der Begriff der Klasse oder der Menge<sup>4</sup>; denn die Individuenvariablen führen, wie wir eben feststellten, innerhalb eines extensionalen Systems überhaupt nicht zu platonistischen Gebilden (sofern nicht von vornherein als Elemente des Individuenbereiches selbst wieder Klassen gewählt werden) und eine Verwendung von eigenen Satzvariablen ist nur solange notwendig, als die Sätze nicht auf ihre Struktur hin analysiert, sondern, wie dies im Aussagenkalkül der Fall ist, als ungeteilte Ganze betrachtet werden<sup>5</sup>. Wie in der mathematischen Logik gezeigt wird, können die Extensionen von Relations-, Zahl-, Funktionsausdrücken ausnahmslos auf den Klassenbegriff zurückgeführt werden. Die Nichtunterscheidung des Klassenbegriffs vom Begriff konkreter Ganzheiten hat bisweilen zu der irrigen Annahme verleitet, dieser Begriff führe nicht zu einem Platonismus. Eine Mauer ist ein konkretes Ganzes, bestehend aus Ziegeln, und diesem Ganzen können daher analoge Eigenschaften zu- und abgesprochen werden wie den einzelnen Ziegelsteinen (Gewicht, Größe), nicht dagegen der Klasse aller Ziegel, aus denen die Mauer besteht. Dieselbe Mauer kann als ein Ganzes, bestehend aus Molekülen, aufgefaßt werden. Die beiden konkreten Ganzheiten (Ziegelkomplex, Molekülkomplex) sind miteinander identisch, da sie dasselbe konkrete Ganze, nämlich diese eine Mauer, ausmachen. Die beiden Klassen sind voneinander verschieden: die eine enthält einige hundert Elemente, die andere einige Billionen. Falls also der Begriff der Klasse überhaupt akzeptiert wird, muß er streng von dem Begriff konkreter Ganzheiten (Komplexe, Aggregate, Haufen) unterschieden werden. Im Platonismus landen wir nicht nur dann, wenn wir einem generellen Prädikatausdruck die Endsilbe „heit“ anfügen, sondern auch dann, wenn wir den Operator „Klasse von“ darauf anwenden: die Klasse der Pferde ist geradeso eine platonische Wesenheit wie die Pferdheit.

<sup>4</sup> Wir gebrauchen diese beiden Ausdrücke als Synonyma. In jenen axiomatischen Systemen der Mengenlehre, die sich auf die sog. Theorie der Nichtelemente stützen, wird zwischen beiden bisweilen ein terminologischer Unterschied gemacht, indem nur jene Klassen, die zugleich Elemente sind, Mengen genannt werden.

<sup>5</sup> In 4. soll jedoch gezeigt werden, daß selbst in diesen Fällen die Verwendung von Satzvariablen und damit die Einführung eines Platonismus überflüssig ist.

Für das folgende wollen wir zwei technische Ausdrücke einführen. Prädikate wie „blau“, „Mensch“, „Vater“ nennen wir *konkrete generelle Terme*. Diese Ausdrücke sind generell in dem Sinne, als sie auf beliebig viele Objekte angewendet werden können, und konkret in dem Sinne, als die Objekte der Anwendung konkrete Individuen sind. Diesen konkreten generellen Termen kann man *abstrakte singuläre Terme* wie „Bläue“, „Menschsein“ (aber auch: „die Klasse der blauen Dinge“, „die Klasse der Menschen“) usw. zuordnen, die entweder als Namen von Extensionen oder von Intensionen aufgefaßt werden können. Im Rahmen eines nominalistischen Systems, welches konkrete generelle Terme als offene Sätze konstruiert, dürfen derartige Ausdrücke nur soweit Verwendung finden, als sie ein Mittel zur sprachlichen Abkürzung darstellen; denn sie bezeichnen ja nach nominalistischer Ansicht nichts. Sätze, in denen von der *Freiheit* der Person, der *Geschichtlichkeit* der Geschichte, der *Tapferkeit* von Menschen oder dem *Sein* des Seienden die Rede ist, ergeben nach nominalistischer Ansicht nur soweit einen Sinn, als sie in andere Aussagen (evtl. von viel größerer Länge) übersetzt werden können, in welchen nur die früher geschilderten nominalistisch zulässigen Ausdrücke vorkommen. Es wäre daher falsch, aus dem Vorkommen derartiger Ausdrücke bereits auf das Vorliegen eines Platonismus zu schließen. Auch der Nominalist kann z.B. sagen „Glücklichkeit wird erstrebt“, wenn er diese Aussage nur als Abkürzung für den Satz „alle Menschen streben danach, glücklich zu sein“ gebraucht. Abermals müssen wir an das früher aufgestellte Kriterium für das Vorliegen von Platonismus oder Nominalismus erinnern: nicht die verwendeten Namen und Prädikate, sondern allein die gebundenen Variablen sind in dieser Frage von Relevanz. Kann man daher aus der Aussage „Glücklichkeit wird erstrebt“ auch nicht entnehmen, ob der Sprecher Nominalist oder Platonist ist, so kann man doch sofort eine derartige Entscheidung treffen, wenn man den Sprecher fragt, ob man aus seiner Aussage den Satz erschließen könne „ $(Ex) (x \text{ wird erstrebt})$ “, d.h. „es gibt etwas, das erstrebt wird“. Bejaht er dies, dann hat er damit seine platonistische Position zugestanden; denn um einen solchen Schluß ziehen zu können, muß er unter die Werte seiner Variablen  $x$  ein abstraktes Objekt wie die Glücklichkeit mit einbeziehen.

Nach üblicher Auffassung gibt es eine Position zwischen Platonismus und Nominalismus, nämlich den sog. Konzeptualismus. Unsere Definition der Begriffe Platonismus und Nominalismus läßt eine derartige Zwischenposition nicht zu. Bevor wir genauer auf die Frage eingehen, was es denn eigentlich mit dem Konzeptualismus auf sich habe, wollen wir einen kurzen Blick in die Geschichte der Philosophie werfen. Dies wird einerseits die Auffassung bestätigen, daß es sich tatsächlich nur um zwei verschiedene Positionen handelt, und uns andererseits die negative Erkenntnis liefern, daß eine Aufklärung des Konzeptualismusproblems nicht dort zu finden ist, wo



sie üblicherweise gesucht wird. Später werden wir dann einen Begriff des Konzeptualismus einführen, der sich als ein Abart des Platonismus erweisen wird.

### 3. Geschichtliches<sup>5a</sup>

Plato war der erste abendländische Philosoph, welcher die Entdeckung machte, daß wir neben den konkreten Dingen der raumzeitlichen Welt ideale Gegenstände annehmen können. Diese Möglichkeit wurde von ihm allerdings sogleich als eine Notwendigkeit ausgelegt: die Existenz der Ideen ist für ihn eine durch philosophische Einsicht zu gewinnende Urtatsache, ohne welche die feststellbaren Ähnlichkeiten und Gleichheiten zwischen den realen Dingen unerklärlich blieben. Diese Auslegung einer möglichen Annahme von Ideen als schlechthinige Tatsache wurde außerdem durch den mit seiner Lehre verwobenen Mythos gestützt, wonach die Ideen das „Ewige“, „wahrhaft Seiende“ und somit ein Seiendes von höherer Ordnung darstellten als die sich verändernden, entstehenden und vergehenden Einzeldinge, welche nur ein von den Ideen abgeleitetes schattenhaftes Dasein besitzen. Dieser Mythos ist für uns heute nicht mehr von erkenntnistheoretischem Interesse, obwohl er in historischer Hinsicht einen großen Einfluß auf die metaphysischen Diskussionen der Folgezeit ausübte. Viel folgenschwerer als dieser Mythos war jedoch die Identifizierung des idealen Seins mit dem allgemeinen Sein, der Ideen mit *allgemeinen* Wesenheiten. Eine derartige Gleichsetzung ist irreführend: Auf der einen Seite sind die idealen Objekte, wenn man sie überhaupt annimmt, ebensolche Individualitäten wie die realen und auf der anderen Seite kann das Allgemeine durchaus auch im Rahmen des Nominalismus, der ideale Gegenstände leugnet, Anerkennung finden, da der Nominalist ja sowohl von generellen Prädikaten wie von generellen Aussagen Gebrauch machen kann. Wurde hingegen das ideale Sein einmal mit dem Allgemeinen gleichgesetzt, so konnte der gegenenteilige Standpunkt, der die idealen Objekte leugnet, solange nicht aufkommen, als er diese Identifizierung nicht bestritt; denn der Wissenschaft geht es ja auch nach der heutigen Auffassung vorwiegend um Allgemeinerkenntnisse, nach antiker Auffassung sogar ausschließlich um Allgemeinerkenntnisse. Dies ist auch der Grund dafür, warum die Ansätze zu einer nominalistischen Philosophie im Mittelalter immer wieder zum Scheitern verurteilt waren; die Nominalisten konnten durch ihre Gegner stets sehr leicht durch den Hin-

<sup>5a</sup> In diesem Abschnitt werden größtenteils keine neuen historischen Tatsachen angeführt, sondern bekannte historische Tatsachen unter einem neuen Aspekt betrachtet. Dies soll vor allem dazu dienen, der hier vertretenen Auffassung größere Anschaulichkeit zu verleihen; es mag darüber hinaus vielleicht auch dem Philosophiehistoriker Anregungen geben, den Dingen genauer nachzugehen.

weis darauf lächerlich gemacht werden, daß der Nominalismus zu einer Leugnung der Allgemeinerkenntnis und damit zu einer Leugnung von Philosophie und Wissenschaft überhaupt, also zum Skeptizismus, führen müsse. Logisch betrachtet ist die Sachlage, wenn wir wieder den extensionalen Fall zur Illustration heranziehen, die folgende: Ein genereller Prädikatausdruck wie „rot“ ist deshalb allgemein, weil er auf beliebige physische Objekte anwendbar ist (und dann einen wahren oder falschen Satz ergibt). Dieser sein Gebrauch als generelles Prädikat setzt jedoch in keiner Weise die Anerkennung einer Wesenheit Röte voraus. Ebensowenig ist eine solche Voraussetzung in der Bildung von Allaussagen beschlossen, in denen dieses Prädikat vorkommt, da wir uns mit dem „alle“ auf einen Bereich konkreter Objekte beziehen wie z.B. im Fall der Aussage „alle Rubine sind rot“. Wird hingegen wie bei Plato eine Wesenheit Röte neben den einzelnen roten Dingen angenommen, so ist es gerade nicht der generelle Term „rot“, welcher sie bezeichnet, sondern der entsprechende abstrakte singuläre Term „Röte“. Ein solcher Term hat eine analoge Funktion wie z.B. der Eigenname „Sokrates“; der Unterschied ist nur der, daß in diesem letzteren Falle ein raum-zeitliches konkretes Ding benannt wird, weshalb man auch diesen Namen einen konkreten singulären Term nennt, während im ersten Falle ein idealer Gegenstand das Objekt der Benennung bildet, weshalb man denn auch von einem abstrakten singulären Term spricht. Von Belang ist also der Gegensatz zwischen dem Konkreten und Nichtkonkreten, nicht jedoch der zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen. Klassen von Dingen sind zwar meist in dem Sinne allgemein, daß sie mehrere oder viele konkrete Objekte enthalten; aber erstens muß dies nicht der Fall sein, da es auch Einerklassen gibt, die nur ein einziges Element enthalten, denen somit diese Art von Allgemeinheit abgeht, und zweitens ist eine Klasse, selbst wo dies der Fall ist, ungeachtet dessen eine bestimmte Individualität, wenn auch eine nichtkonkrete, und ihre Allgemeinheit besteht nur in der Relation zu ihren vielen Elementen. Die Gleichsetzung des idealen Seins mit dem Allgemeinen war also ein Fehler und zwar ein folgeschwerer Fehler, da auf diese Weise für die nächsten 2000 Jahre das eigentliche Anliegen Platos überflüssigerweise in den erkenntnistheoretischen Gegensatz zwischen „Allgemeinerkenntnis“ und „auf Sinneswahrnehmung beruhender Einzelerkenntnis“ hineingezwängt wurde. Die Nominalisten waren in der Folgezeit fast immer Sensualisten oder zumindest solche Denker, die den Wert der Einzelerkenntnis gegenüber der Allgemeinerkenntnis betonten.

Das in der mittelalterlichen Philosophie so viel erörterte Individuationsproblem ist ein Beispiel für eine metaphysische Konsequenz der Gleichsetzung von idealem Sein und Allgemeinem, wobei jedoch auch noch außerdem der platonische Mythos hereinspielt. Es handelt sich hier darum, die Frage zu beantworten, worin das Indi-



viduationsprinzip zu erblicken sei, d. h. jenes Prinzip, welches den Übergang von den allgemeinen Ideen zu den realen Einzeldingen bewirkt. Diese Fragestellung setzt erstens die irrtümliche Gleichsetzung der Ideen mit allgemeinen Gegenständen voraus und zweitens den Mythos, wonach die Ideen das Primäre, die Einzelobjekte hingegen nur etwas sekundär Seiendes sind, weshalb ihre Existenz aus der des idealen Seins irgendwie „abgeleitet“ werden müsse.

War somit in Bezug auf das Verhältnis „Idee – Allgemeines“ ein verhängnisvoller Irrtum begangen worden, so ist es auf der anderen Seite wieder ein unberechtigter Vorwurf gegen Plato, wenn gesagt wird, seine Ideen seien nichts anderes als „hypostasierte Begriffe“, wie dies in den meisten Lehrbüchern der Philosophiegeschichte geschieht. Das Wort „Begriff“ ist nicht im geringsten klarer als die Ausdrücke „*idéa*“ oder „*εἶδος*“. Versteht man unter einem Begriff dasjenige, was in der traditionellen Logik auch Begriffsumfang genannt wird, also eine Extension, d. h. eine Klasse, dann ist Plato vollkommen im Recht, wenn er dieses ideale Objekt von den Einzeldingen absondert; versteht man darunter dasjenige, was gewöhnlich Begriffsinhalt genannt wird, also eine Intension, dann ist Plato ebenfalls wieder im Recht; denn auch hier haben wir es mit idealen Gegenständen zu tun, die nicht im Konkreten aufgehen, immer vorausgesetzt natürlich, daß wir derartige ideale Objekte überhaupt anerkennen und sie nicht wie der Nominalist leugnen. Die modernen Einwendungen gegen Plato, die sich auf die Behauptung stützen, daß Plato den Begriff zu einer metaphysischen Entität mache, gehen alle von irgendeiner Form von konzeptualistischer Begriffstheorie aus. Wie wir noch sehen werden, wird eine brauchbare Fassung des Konzeptualismus erst erhalten, wenn dieser selbst als eine Abart des Platonismus verstanden wird.

In einer Hinsicht muß den Einwendungen gegen Plato allerdings ein gewisses Recht zugestanden werden. Dies läßt sich am besten an Hand von Platos Auffassung der Beziehung zwischen den Einzeldingen und den Ideen aufzeigen. Bekanntlich finden sich bei Plato zwei Arten der Darstellung dieser Beziehung: einmal wird von der Teilhabe (*μέθεξις*) der Dinge an der Idee bzw. umgekehrt der Anwesenheit (*παρουσία*) der Idee in den Dingen gesprochen; ferner aber wird die Idee auch als Urbild (*παράδειγμα*) aufgefaßt und die Einzeldinge werden als Nachahmungen oder Abbilder (*ὁμοιώματα*, *εἰδωλα*) bezeichnet. Die erste Relation ist etwas unbestimmt gefaßt; gerade deshalb aber kann man sie durchaus in Einklang bringen mit modernen Anschauungen. Beziehen wir uns wieder auf den extensionalen Fall, so ist die Relation der Teilhabe nichts anderes als die Element-Klassen-Relation, die in Logik und Mathematik durch das Symbol „ $\in$ “ wiedergegeben wird. (Wenn „*R*“ als Name für die Klasse der roten Dinge gewählt wird, dann ist die Aussage, daß das Objekt *a* an der Idee der Röte teilhabe, wiederzugeben durch „*a* $\in$ *R*“). Im zweiten Fall hingegen liegt tatsächlich eine unzu-

lässige Verdinglichung vor. Zwischen Urbild und Abbild besteht eine Ähnlichkeit und eine solche kann nur dann vorliegen, wenn die ähnlichen Gegenstände vom selben Typus sind. Diese Voraussetzung ist im vorliegenden Fall aber gerade nicht erfüllt. Genau so wenig wie es einen Sinn hat, zu fragen, ob die Zahl 7 rot oder schwer sei, hat es einen Sinn eine solche Frage bezüglich der „Idee des Roten“ oder der „Idee des Schweren“ zu stellen; denn ideale Objekte bilden einen anderen Gegenstandstypus als die konkreten Dinge. Die Idee der Röte ist selbst nicht rot, extensional gesprochen: die Klasse der roten Dinge ist kein rotes Ding, genau so wenig wie die Klasse der Menschen ein Mensch ist (Plato selbst hat dies bisweilen erkannt). Eine Beurteilung der *aristotelischen Kritik* an Platos Ideenlehre ist durch unsere bisherigen Betrachtungen bereits vorgezeichnet. Von einigen der von Aristoteles (Metaphysik, 1. und 13. Buch) vorgebrachten Argumente können wir von vornherein absehen, da sie sich gegen bestimmte heute nicht mehr zur Diskussion stehende metaphysische Thesen richteten, wie z. B. gegen die in Platos späteren Werken zutage tretende Identifizierung von Ideen und Zahlen. Eines dieser Argumente möchte ich aber doch kurz erwähnen, da man auf dieses Argument auch vom Standpunkt der modernen Wissenschaft etwas zur Verteidigung Platos vorbringen kann. Ich meine jenes Argument, wonach die Annahme von Ideen unfruchtbar sei, da sie nicht als Prinzipien der Erklärung der Bewegung verwendet werden können. Dieser Einwand war vom Standpunkt der aristotelischen Weltanschauung berechtigt. Heute aber hat sich die Sachlage weitgehend geändert: auf einem weiten und sehr indirekten Umwege treten die idealen Objekte gegenwärtig doch wieder als Erklärungsprinzipien auf, insofern nämlich, als die Mathematik ohne die Annahme derartiger idealer Gegenstände nicht auskommt (ein nominalistischer Aufbau der Mathematik dürfte sich ja, wie bereits erwähnt, vermutlich als undurchführbar erweisen) und ohne die Mathematik wiederum der größte Teil der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse in Wegfall geriete. Es bleibt noch der Einwand zu betrachten, wonach die Ideen eine zwecklose Verdoppelung der Welt der konkreten Einzelobjekte darzustellen, sowie das *τρίτος ἀνθρώπος*-Argument. Was den ersten Einwand betrifft, so stellt er zwar eine zu schwache Formulierung dar; trotzdem ist er aber unberechtigt. Nicht bloß eine Verdoppelung, sondern eine unendliche Vervielfachung liegt vor; denn wir können zunächst einmal jedem Einzelding eine Klasse zuordnen, die gerade dieses Ding als einziges Element enthält, ferner Klassen von beliebig vielen Einzeldingen, schließlich Klassen von Klassen von solchen usw. Und wenn wir das erst im vorigen Jahrhundert von Cantor entdeckte Theorem hinzunehmen, wonach die Klasse der Teilklassen einer gegebenen Klasse von größerer Mächtigkeit ist als die Klasse selbst, so können wir auf diese Weise zu Klassen von immer größerer Mächtigkeit emporsteigen (bei einer unendlichen Ausgangsgesamtheit gelangen wir zu



der Cantor'schen Hierarchie des Transfiniten). Obwohl sich also das Argument des Aristoteles in dieser Hinsicht erheblich verstärken ließe, können wir es doch nicht gelten lassen. Ob die Hinzufügung abstrakter Gegenstände zu den konkreten überflüssig ist oder nicht, können wir nicht rundweg entscheiden. Von einer Überflüssigkeit könnte erst dann gesprochen werden, sobald ein genereller Beweis für die These vorläge, daß, technisch gesprochen, alles, was überhaupt gesagt werden kann, sich in einer Sprache sagen läßt, die keine abstrakten Gegenstandsvariablen enthält. Und von einem solchen Beweis sind wir heute, zweieinhalb Jahrtausende später, noch weit entfernt. Bleibt also noch das Argument des dritten Menschen. Hier hat Aristoteles recht, sofern sich seine Bemerkungen gegen Platos Deutung der Ideen als Urbilder und der Einzeldinge als Abbilder richten: Wenn die Idee des Menschen deshalb eingeführt wird, um die Ähnlichkeit zwischen den Einzelmenschen verständlich zu machen und diese Idee nun ihrerseits selbst wieder den Einzelmenschen ähnlich sein soll, so müßte eine zweite Idee des Menschen, sozusagen eine Idee von höherer Ordnung, als Mittler zwischen den Einzelmenschen und der Idee des Menschen erster Ordnung herangezogen werden. Dieser Einwand trifft aber nicht Platos eigentliche Lehre, wonach idealen Objekten Existenz zukommt, sondern nur die falsche Verdinglichung dieser Objekte, wenn man unter „Verdinglichung“ dies versteht, daß die idealen Objekte wiederum zu Gegenständen vom Typus konkreter Objekte gemacht werden. Aus dem Argument des Aristoteles folgt daher keineswegs, daß es keine Ideen gibt, sondern nur, daß, falls es sie gibt, sie nichts den konkreten Einzeldingen Ähnliches sein können. Dann fällt auch die Schwierigkeit fort: Wir benötigen keine Klasse zweiter Ordnung, um erklären zu können, daß ein bestimmter Einzelmensch Element der Klasse der Menschen ist.

Die aristotelischen Argumente sind also weder stichhaltig im Sinne des Nachweises einer Fehlerhaftigkeit noch im Sinne des Nachweises einer Überflüssigkeit von Platos Annahmen, sondern bestenfalls in dem Sinne, daß die Unzulänglichkeit in der Formulierung dieser These aufgezeigt wird.

Es mag als fraglich erscheinen, ob der Unterschied in den Auffassungen von Plato und Aristoteles überhaupt in unsere Nominalismus-Platonismus-Alternative hineinpaßt: denn Aristoteles war offenbar kein Nominalist, auch nicht in dem früher präzisierten Sinn. Tatsächlich gestand Aristoteles Plato auch zu, daß es eine wissenschaftliche Erkenntnis nicht geben könne, wenn das Allgemeine nicht Realität besitze. Dem Allgemeinen brauche man deshalb aber keine von den Einzeldingen gesonderte Existenz zuzusprechen; es existiere, aber nur in und an den Einzeldingen. Dies zeigt zunächst, daß Aristoteles Plato gerade in dem einen Punkte recht gibt, wo wir einen Irrtum feststellten. Um das Phänomen der Allgemeinerkenntnis überhaupt erklären zu können, braucht man

keine nichtkonkreten, idealen Objekte anzusetzen. Wir wissen, daß und wie der Nominalist ohne derartige Annahme mit dem „Problem des Allgemeinen“ fertig wird. Der Gedanke einer nominalistischen Deutung der Sprache war Aristoteles genau so wenig gekommen wie Plato. Worin besteht dann überhaupt der Gegensatz zwischen beiden? Dieser Gegensatz ist doch für die gesamte mittelalterliche Metaphysik von außerordentlicher Bedeutung; es ist der bekannte Gegensatz zwischen der These „*universalia ante res*“ und der These „*universalia in rebus*“. Meiner Ansicht nach besteht in logischer Hinsicht hier überhaupt kein Unterschied. Gewiß: Wenn man das gesamte metaphysische Weltbild mit heranzieht, in welches das Universalienproblem stets eingebettet war, dann ergeben sich natürlich gewaltige Gegensätze (Platos Vergöttlichung der Idee und seine Herabsetzung der realen Welt der Dinge im Gegensatz zur aristotelischen realistischen Lehre von der Einzelsubstanz (*οὐσία*) usw.). Wenn aber in Bezug auf unser Problem wirklich ein Unterschied in den Auffassungen bestünde, dann müßte sich dieser doch unter Abstraktion von den metaphysischen Verflechtungen der Lehren logisch einwandfrei formulieren lassen. Und hier müssen wir zu einer rein negativen Feststellung gelangen: das, was der mittelalterlichen Philosophie so wichtig erschien, nämlich ob die Universalien „*ante res*“ oder „*in rebus*“ seien, war ein Scheinproblem, welches hauptsächlich wieder einem verdinglichenden, konkretisierenden Denken entsprang. Das einzige sinnvolle Problem, das wir hier stellen können, ist die schlichte Frage, ob es ideale, abstrakte Gegenstände gibt oder nicht. Zu fragen, ob das abstrakte Objekt unabhängig von den Einzeldingen sei oder nur in ihnen zur Erscheinung komme, ist hingegen sinnlos. Nur etwas, das selbst konkret ist, kann irgendwo sein oder an einem selbst konkreten Objekt zur Erscheinung kommen. Wenn man den Begriff der Klasse der roten Dinge oder der Eigenschaft Rot nicht überhaupt verwirft, wie dies der Nominalist tut, dann hat man neben den konkreten, raumzeitlich bestehenden roten Einzeldingen ein neues ideales Objekt (nämlich die erwähnte Klasse oder Eigenschaft oder beides) angesetzt und es kann nur mehr von jemandem gefragt werden, ob dieses ideale Objekt von den Einzeldingen getrennt sei, der es selbst wieder für etwas Konkretes hält. Man kann solchen Redewendungen wie „die Ideen existieren losgelöst von den Einzeldingen“ und „sie existieren nicht nur losgelöst von den Einzeldingen“ natürlich Deutungen geben, die zu einem wissenschaftlich präzisierbaren Sinn führen. Je nach der Deutung kann dann sowohl die eine als auch die andere Behauptung richtig sein. Versteht man z. B. unter der zweiten Aussage („die Idee existiert nicht losgelöst von den Einzeldingen“) nichts anderes als „die Elemente einer Klasse sind in dieser Klasse enthalten“ (bzw. „die Einzelfälle einer Eigenschaft besitzen diese Eigenschaft“), dann haben die idealen Gegenstände tatsächlich keine „getrennte Existenz“. Und soll die erste Aussage („die idealen



Objekte haben eine getrennte Existenz“) nur dies besagen, daß die idealen Gegenstände einen neuen Gegenstandstypus darstellen, dann ist diese Aussage ebenfalls richtig.

Daß der Streit zwischen den beiden Universalienauffassungen, obwohl er in logischer Hinsicht gegenstandslos ist, dennoch für die spätere mittelalterliche Philosophie eine so außerordentliche Bedeutung erlangt hat, dürfte einerseits darauf beruhen, daß die Tendenz zur Verdinglichung des idealen Seins im Mittelalter noch stärker war als in der Antike, und andererseits darauf, daß verschiedene Scholastiker die „*universalia ante res*“ mit den „Gedanken Gottes vor der Schöpfung“ identifizierten, eine Bestimmung, die sich bis in die Hegel'sche Logik herauf – hier allerdings unter Beschränkung auf die sog. Kategorien – erhalten hat. Auch die Verknüpfung des Universalienproblems mit der Frage der Allgemeinerkenntnis findet sich in der gesamten mittelalterlichen Philosophie, wie dies ja bereits durch das Wort „universale“ selbst angedeutet wird.

Den Anlaß für die mittelalterliche Diskussion des Problems bildete die Einleitung zu den Kategorien des Aristoteles von *Porphyrius*. Es wurden dort die drei Fragen aufgeworfen, ob die Gattungen und Arten Substanzen seien oder bloß in Gedanken existierten, ob sie körperlich oder unkörperlich seien und schließlich, ob sie von den wahrnehmbaren Objekten gesondert seien oder nur in diesen existierten. Daß *Porphyrius* selbst auf diese Fragen mit einem „*dicere recusabo*“ reagierte, war nur umso mehr ein Anreiz für künftige Auseinandersetzungen, weil infolge der Verweigerung einer Antwort durch *Porphyrius* die Fragen den Anstrich einer ganz besonderen Schwierigkeit erhielten. Nur aus der ersten Frage läßt sich ein wissenschaftlicher Sinn herauschälen, obzwar es natürlich irreführend ist, von Substanzen zu reden, und außerdem der Begriff einer bloß gedanklichen Existenz zuvor geklärt werden mußte. Die zweite Frage entspringt zur Gänze einer Verdinglichung und die dritte nimmt genau auf den Gegensatz „*universalia in rebus*“ und „*universalia ante res*“ Bezug, den wir ebenfalls als fiktiv erkannt haben. Von den verschiedenen Antworten, die auf die Fragen des *Porphyrius* gegeben wurden, ist zunächst die des *Boethius* erwähnenswert, weil hier eine Denkweise zutage tritt, die zu demjenigen führt, was ich den psychologischen Konzeptualismus nennen möchte. Sowohl die Annahme, daß die Arten und Gattungen Substanzen seien, wie die andere, daß sie nur im Denken Bestand hätten, führen nach *Boethius* zu großen Schwierigkeiten. Im ersten Falle würde das den einzelnen Individuen Gemeinsame selbst zu einem Individuum gemacht werden und im zweiten Falle würde den Universalien nichts in der Welt entsprechen, die Gedanken von ihnen wären daher eigentlich Gedanken von nichts. Als Lösung schlägt er eine Abstraktionstheorie vor, in welcher er lehrt, daß unser Geist die Fähigkeit besitze, dasjenige, was in der Welt ungetrennt vorkomme, voneinander zu sondern. Dadurch werden wir in den Stand gesetzt, die

„unkörperliche Natur“, zu der auch die Arten und Gattung gehören, für sich zu betrachten. Diese bildhafte Beschreibung des Abstraktionsvorganges findet sich in der ganzen scholastischen Philosophie in der einen oder anderen Formulierung wieder und führt dort bisweilen zu der These „universalia in mente“ („universalia post rem“). So wie die Theorie von Boethius gefaßt worden war, setzte sie offenbar die Gültigkeit der universalia-in-rebus-Theorie bereits voraus. Auch bei den Scholastikern finden wir später sehr häufig diese Verquickung von universalia-in-mente-Theorie und universalia-in-rebus-Theorie. Sofern den Universalien *nur* ein „Sein im Geiste“ zugeschrieben wurde, blieb es gänzlich im Unklaren, wie es zu ihrer Bildung überhaupt kommen könne. Erst in der Neuzeit hat der Engländer John Locke versucht, die bildhaften Beschreibungen des Abstraktionsvorganges durch eine empirisch-psychologische Abstraktionstheorie zu ersetzen.

Wie sehr das verdinglichende Denken, welches die Universalien in konkrete Substanzen verwandelte, nicht nur zu unfruchtbaren erkenntnistheoretischen Diskussionen führte, sondern bisweilen scholastische Philosophen zu Folgerungen verleitete, die sie notwendig mit ihren weltanschaulichen Grundintentionen in Konflikt bringen mußten, zeigt das Beispiel des *Joh. Scottus Eriugena*. Er lehrte, daß die Einzeldinge den Spezies und diese wieder den Gattungen als ihren Substanzen inhärierten, übertrug also die Substanz-Akzidens-Relation auf die Beziehung zwischen den allgemeinen Wesenheiten und den Einzeldingen. Diese Auffassung mußte in die pantheistische These einmünden, daß es überhaupt nur eine einzige Substanz geben könne, welcher alles andere inhäriere. Eine solche Theorie lag gewissermaßen ständig „in der Luft“, solange man die universalia-ante-res-oder-universalia-in-rebus-Kontroverse ernst nahm, d. h. die Gattungen und Arten für konkrete Gegenstände hielt.

Ein Ansatz für einen radikalen Nominalismus findet sich erstmals bei *Roscelinus*, dem der Satz zugeschrieben wird „universale est vox“. Wirklich existieren danach nur die Einzeldinge, das Allgemeine besitzt keine Realität und tritt bloß in der Gestalt „gemeinsamer Namen“, also genereller Prädikatausdrücke, in Erscheinung; was die Einzeldinge verbindet, ist somit der gemeinsame Name, hingegen kein reales Band. Überflüssigerweise scheint Roscelinus seine Skepsis auf die Relation Teil-Ganzes ausgedehnt zu haben: auch die Teile eines Dinges existieren nicht wirklich. Tatsächlich jedoch braucht der Nominalist nicht nur nicht die Relation zwischen einem Ganzen und seinen Teilen für fiktiv zu erklären, sondern diese Relation tritt sogar für ihn überall dort in den Vordergrund, wo es darum geht, platonistische Aussagen über die Zugehörigkeit von Dingen zu Klassen in eine vom Platonismus freie Sprache zu übersetzen: die Element-Klassen-Relation ist in die Teil-Ganzes-Relation umzuformen (vgl. dazu Abschnitt 4.). So wie die späteren



Nominalisten scheint auch Roscelinus seine Theorie durch eine sensualistische Erkenntnistheorie unterbaut zu haben. Darum mußten die Nominalisten von ihren Gegnern immer wieder den Vorwurf über sich ergehen lassen, daß ihre Lehre nur der Unfähigkeit entspringe, von der sinnlichen Einzelerkenntnis loszukommen und zu einer geistigen Allgemeinerkenntnis emporzusteigen. Da man über keine ausgebaute Theorie der synsemantischen Ausdrücke verfügte, mußte man sich fragen, warum wir auf generelle Ausdrücke, wenn sie nichts bezeichnen, nicht überhaupt verzichten können. Die Sprache müßte gänzlich auf das Aussprechen von Namen konkreter Objekte reduzierbar sein, eine Auffassung, die mit Recht als zu absurd erscheinen mußte, um überhaupt diskutabel zu sein.

Dennoch ist der scharfsinnige *Peter Abaelard* von Roscelinischen Gedanken stark beeinflusst worden. Gegeben sind uns nach ihm zunächst nur Einzeldinge; wir stellen Ähnlichkeiten zwischen ihnen fest und dies veranlaßt uns, ihnen einen gemeinsamen Namen zu geben. Nicht einmal diese Ähnlichkeit wird von ihm als objektiv in den Dingen bestehend anerkannt, sondern als eine „res ficta“, eine Erdichtung des Verstandes, bezeichnet. Mit dieser Theorie der allgemeinen Namen ist eine Theorie des Allgemeinbegriffs verknüpft, die ebenfalls an neuere psychologische Theorien erinnert: Da es in der Wirklichkeit nur Einzelnes gibt, ist auch nur mit den Eigennamen ein deutliches Vorstellungsbild verbunden, das einem wirklichen Ding entspricht. Mit allgemeinen Namen (also Prädikaten) ist dagegen ein Bild verknüpft, das aus einer Übereinanderlagerung von Einzelwahrnehmungen entstanden und daher unbestimmt, eine „confusa imago“, ist; diesem Bild entspricht ja auch nichts in der Welt. Daraus zieht er die unmittelbare erkenntnistheoretische Konsequenz, daß nur das Wissen vom Einzelnen ein eigentliches Wissen sei, die sog. Allgemeinerkenntnis dagegen zur bloßen Meinung gerechnet werden müsse. Dies bedeutet eine völlige Umkehrung der platonisch-aristotelischen Auffassung, wonach es gerade der echten Wissenschaft nur um Allgemeinerkenntnisse geht, die Einzelerkenntnis hingegen gar keine wirkliche Erkenntnis ist, sondern zur bloßen Doxa gerechnet werden müsse.

Die Stellungnahme zum Erkenntnisproblem kann von uns stets als ein Symptom für das Niveau und die wissenschaftliche Vertretbarkeit des Nominalismus gewertet werden; denn ob ein vertretbarer Nominalismus vorliegt oder nicht, zeigt sich nicht an den Bemerkungen des betreffenden Denkers zu den generellen Prädikaten allein – diese Bemerkungen sind denen moderner Nominalisten oft ganz ähnlich –, sondern daran, wie man mit dem Problem der generellen Wahrheiten fertig zu werden versucht. Solange der Nominalist glaubt, den Wert der Allgemeinerkenntnis herabsetzen oder diese Allgemeinerkenntnis überhaupt in Abrede stellen zu müssen, liegt keine brauchbare Theorie vor. Erst wenn der Nominalist imstande ist, seine Leugnung der Existenz von Universalien

in widerspruchsfreier Weise mit einer Anerkennung der Gleichwertigkeit von Einzel- und Allgemeinerkenntnis zu verknüpfen, kann von einem philosophisch haltbaren Standpunkt gesprochen werden. Dazu ist es aber, trotz der Bildung einer „Schule der Nominales“, im ganzen Mittelalter überhaupt nie gekommen. Der Nominalismus hob sich entweder selbst auf oder verflüchtigte sich in einen vagen, nur bildhaft beschreibbaren Konzeptualismus, in welchem den Universalien ein „Sein im Geiste“ zugeschrieben wurde, ohne daß das „Wie“ dieses Seins im Geiste näher beschrieben worden wäre.

Bei vielen der bedeutenderen Scholastiker finden wir für unser Problem nichts Neues. So z. B. stoßen wir bei *Thomas von Aquino* auf die übliche *universalia-in-rebus*-Theorie, verbunden mit gewissen Zugeständnissen an die platonische Theorie (die *universalia ante res* als Gedanken und damit als Wesen Gottes vor der Schöpfung) sowie an die *universalia-in-mente*-Theorie (wir gewinnen den Universalienbegriff durch Abstraktion, die damit vereinbar ist, daß das Universale in den einzelnen Dingen als das Eine im Vielen, als die *Quidditas* [das Wesen], Realität habe). Die irrtümliche Gleichsetzung des idealen Seins mit dem Allgemeinen treffen wir bei ihm ebenfalls unverändert an; auch er beruft sich auf das aristotelische Argument, daß die Wissenschaft auf Täuschung beruhen würde, wenn es das Allgemeine nicht gäbe.

Der erste Denker, welcher nicht von vornherein die Wesenheiten mit allgemeinen Gegenständen identifizierte, scheint *Duns Scotus* gewesen zu sein. Dies tritt besonders deutlich an der Art und Weise zutage, wie er die bisherige Individuationstheorie zu überwinden suchte. Da nach der herkömmlichen aristotelischen Anschauung selbst die unterste Spezies allgemein und unteilbar war, mußte ein neues Prinzip, nämlich die Materie, zur Erklärung der Individuation herangezogen werden. Nach *Duns Scotus* ist dies aus Gründen, auf die hier nicht näher eingegangen zu werden braucht, eine unhaltbare Auffassung. Die Individuation muß vielmehr dadurch zustande kommen, daß die *Quidditas*, also die allgemeine Natur, durch die *Haeceitas*, d. h. die individuelle Natur („Dieshaftigkeit“) ergänzt wird. Hätte er das Wesen von vornherein als etwas Allgemeines aufgefaßt, dann wäre dies eine offenkundige Absurdität, in welche der scharfsinnigste aller Scholastiker gewiß nicht verfallen wäre; denn unter dieser Voraussetzung würde die *Haeceitas*-Lehre ja nichts anderes bedeuten als dies, daß etwas seinem Wesen nach Allgemeines das Individuum zum Individuum macht. Erwähnenswert ist ferner die Stellungnahme des *Duns Scotus* zum Seinsbegriff. Um die historische Skizze nicht zu sehr zu komplizieren, mußten wir bisher von allen metaphysischen Fragen abstrahieren, die mit den Problemen „Form-Materie“ und „Potenz-Akt“ usw. zusammenhängen, ebenso aber auch vom Kategorien- und Seinsproblem, obwohl alle diese Dinge natürlich mehr



oder weniger mit dem Universalienproblem zusammenhängen. Die Ansichten des Duns Scotus über das Seinsproblem wollen wir aber nun doch kurz erwähnen; sie werden für uns den Anlaß für einige Feststellungen bilden, da über dieses Thema in letzter Zeit große Verwirrung gestiftet wurde.

Nach Aristoteles gibt es keinen obersten Gattungsbegriff „das Seiende“, vielmehr sind seine zehn Kategorien als die obersten Gattungen des Seienden anzusprechen. Das Hauptmotiv für diese Auffassung dürfte in seiner Lehre von der Unmöglichkeit einer Kreuzung von Gattungsdifferenzen zu suchen sein: es ist unmöglich, daß ein und dasselbe Individuum verschiedenen Spezies derselben Gattung untergeordnet werden könnte. Die einzelnen Gegenstände fallen aber unter verschiedene Kategorien. Daher würde ein Widerspruch zu dieser Lehre entstehen, falls man die Kategorien als Spezies des obersten Begriffes „das Seiende“ auffassen wollte. Da nach Duns Scotus einerseits die Gründe für die Verwerfung eines einheitlichen Seinsbegriffs nicht stichhaltig sind und andererseits positive Gründe für einen solchen einheitlichen Begriff sprechen, lehrt er die univocatio entis. Es gibt allerdings nach ihm noch einen inneren Modus des Seins, der durch die sog. Transzendention (endlich-unendlich, notwendig-möglich) bestimmt wird, die nicht als Artunterschiede des Seins aufzufassen sind (sondern sich zum Sein ungefähr so verhalten wie die Intensität einer Farbe zum Farbton). Wir können jedoch auch noch von diesen Modi absehen und erhalten dann den reinen, wenn auch unvollkommenen Seinsbegriff (ähnlich wie man einen unvollkommenen Begriff von einer Farbe erhält, wenn man von ihrer Intensität absieht). In neuerer Zeit ist Franz Brentano noch einen Schritt weitergegangen und hat den Begriff „das Seiende“ zum obersten Gattungsbegriff erklärt. Was besteht für ein Verhältnis zwischen „Sein“ und „Seiendes“? Das lateinische Wort „ens“ wurde von den Scholastikern unterschiedslos für beide verwendet (so wie wir z. B. auch das Wort „rot“ in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen verwenden, wenn wir sagen „das Dach meines Hauses ist rot“ und „rot ist eine Farbe“: im ersten Falle wird das Wort „rot“ als genereller Prädikatausdruck verwendet, so daß die Aussage als solche bereits mit dem Nominalismus verträglich ist, im zweiten Falle hingegen ist „rot“ der Name eines abstrakten Gegenstandes; daher könnte dieser Satz erst nach entsprechender Umformulierung, z. B. in „alle roten Dinge sind farbig“, in ein nominalistisches System einbezogen werden). Im Grunde ist die Sachlage höchst einfach: Das Operieren mit dem Wort „seiend“ oder „Seiendes“ stellt den Versuch dar, einen allgemeinsten konkreten generellen Term zu bilden, in bezug auf welchen das Wort „Sein“ den zugehörigen abstrakten Term darstellt. Es ist der analoge Unterschied wie der zwischen „rot“ und „Röte“, „Geschichte“ und „Geschichtlichkeit“, „Tapferes“ und „Tapferkeit“, „Pferd“ und „Pferdheit“, mit dem einen wesentlichen Unterschied,

daß nur die roten Dinge unter das Prädikat „rot“ fallen, nur die Pferde unter das Prädikat „Pferd“, während schlechthin alles unter den Begriff „Seiendes“ fallen soll. Der Nominalist muß Ausdrücke wie „Sein“, „Röte“, „Geschichtlichkeit“ usw. für Sprachfiktionen erklären, die prinzipiell aus dem Kontext eliminierbar sein müssen und nur zu Abkürzungszwecken Verwendung finden dürfen; denn diese Ausdrücke haben die Gestalt von Namen, aber dasjenige, wofür sie Namen sein müßten, ist fiktiv. Die platonistische Annahme, daß es so etwas wie ein Sein gäbe, hat Brentano mit einem aprioristischen Argument bekämpft: Wenn es ein Sein gibt, dann ist dieses selbst ein Seiendes (denn alles, was man benennt und worüber man dann reden kann, rechnen wir zum Seienden); allem Seienden aber soll nach dieser Ansicht ein Sein zukommen; also muß es auch ein Sein des Seins geben; ein unendlicher Regreß scheint unausweichlich zu sein. Es ist interessant festzustellen, daß im modernen extensionalen Platonismus der Mengenlehre ein analoges Problem auftaucht. Das extensionale platonistische Korrelat zum Seinsbegriff ist der Begriff der Universalklasse oder Allklasse  $V$ , die sämtliche Objekte in sich schließt. Die Frage „gibt es ein Sein des Seins und ist dieses mit dem ersten Sein identisch?“ findet hier ihr Gegenstück in der Frage „gibt es eine Klasse, in welcher sogar die Allklasse als Element enthalten ist, und ist diese mit der Allklasse selbst identisch, d. h. kurz: gilt  $V \in V$ ?“ Tatsächlich gibt es einige Systeme, in denen dieser Satz gilt (z. B. das System von Quine); in anderen Systemen kann ein Begriff der Allklasse überhaupt nicht gebildet werden (z. B. in den auf der Typentheorie fußenden Systemen); in wieder anderen kann der Begriff  $V$  zwar gebildet werden, aber eine Aussage wie „ $V \in V$ “ wird als sinnlos verworfen. Darin kommt nur zum Ausdruck, in welchem Maße eine Antwort auf die Brentanosche Frage von unserer freien schöpferischen Konstruktion abhängt; im Falle der Mengenlehre ist es vor allem die Notwendigkeit einer Vermeidung von Antinomien, welche die Annahme der einen oder anderen Antwort erzwingt.

Als eigentlicher Begründer des späteren Nominalismus wird Wilhelm von Ockham angesehen. In der Tat hat er die schlagkräftigsten Argumente gegen die Annahme einer realen Existenz der Universalien vorgebracht. Doch treffen auch diese Argumente in Wahrheit nur das verdinglichende Denken oder die Interpretation der Ideen als allgemeiner Wesenheiten bei den Universalienrealisten platonischer und aristotelischer Herkunft, ohne zu einem stichhaltigen Beweis gegen die Annahme nichtkonkreter idealer Objekte als solcher zu führen. So z. B. hebt Ockham hervor, daß man das Allgemeine zu einem Einzelwesen mache, wenn man ihm so wie Plato eine selbständige Existenz zuschreibe. Dies ist vollkommen richtig, aber kein Einwand gegen die Annahme nichtkonkreter Objekte, sondern bloß gegen deren Identifizierung mit *allgemeinen* Dingen. Ein anderes Argument von Ockham besagt: Wenn man die Ideen der



aristotelischen Deutung gemäß in den Einzeldingen existieren lasse, dann vervielfache man sie entsprechend der Anzahl der Individuen, individualisiere sie also. Auch dieses Argument ist im Wesen zutreffend, doch zeigt es nur, daß es unsinnig ist, ideale Gegenstände als konkrete Bestandteile konkreter Objekte aufzufassen, was jedoch innerhalb der *universalia-in-rebus*-Theorie geschieht.

Trotz Okkams heftiger Polemik gegen jede Art von Universalienrealismus können wir ihn nicht als einen Nominalisten in unserem Wortsinne bezeichnen. Okkam betont nur ausdrücklich, daß den Universalien keine Existenz außerhalb der Seele (*extra animam*) zukomme. Doch wird es von ihm als ein „*ens in anima*“, als ein Gedankending, anerkannt. Damit ist aber seine Theorie wieder in ein konzeptualistisches Fahrwasser geraten. Wie alle mittelalterlichen Nominalisten gibt er auf die Frage, in welcher Weise denn die Universalien in der Seele existieren, keine klare Antwort. Bisweilen wird ihnen ein *esse obiectivum* zugestanden als Denkinhalte oder Bedeutungen, zum Teil hingegen ein *esse subiectivum* im Sinne eines psychischen Phänomens. Zu der ersten Bestimmung wäre dasselbe zu sagen wie zu dem Gegensatz der *universalia-ante-res*- und der *universalia-in-rebus*-Theorie: Es spielt überhaupt keine Rolle, wohin wir die idealen Objekte verpflanzen; eine solche Verpflanzung ist ja im Grunde sinnlos. Nimmt man daher überhaupt so etwas wie allgemeine Bedeutungsinhalte an, so hat man damit bereits wieder einen reinen Platonismus akzeptiert. In der Tat ist es ja auch in der Gegenwart bisweilen zu platonistischen Philosophien auf dem Wege über eine Theorie der Bedeutung gekommen: Wenn dasselbe Wort von verschiedenen Personen und bei verschiedenen Gelegenheiten ausgesprochen, dabei aber jedesmal in genau derselben Bedeutung genommen wird, *muß* dann nicht zumindest diese eine identische Bedeutung angenommen werden? Keineswegs: Der Nominalist kann auch in der Theorie der Bedeutungen denselben Standpunkt einnehmen wie in allen anderen Fällen der Verwendung genereller Prädikatausdrücke. So wie das Prädikat „rot“ als offener Satz interpretierbar ist „*x ist rot*“, ohne daß eine Wesenheit der Röte angenommen würde, so kann der Relationsausdruck „*x ist bedeutungsgleich mit y*“ als synsemantisches Prädikat eingeführt werden, ohne dabei auf Bedeutungen als jene Wesenheiten zurückzugreifen, welche die Anwendung dieses Prädikates ermöglichen sollen. Analog kann das einstellige, mit Regeln für seinen Gebrauch im Kontext versehene Prädikat „*x ist sinnvoll*“ an die Stelle des Prädikates „*x hat Bedeutung*“ treten; man braucht hierfür nicht anzunehmen, daß es so etwas wie Bedeutungen „gibt“. Den Universalien ein *esse obiectivum* zusprechen, bedeutet daher nicht nur eine Preisgabe des beabsichtigten Nominalismus, sondern eine versteckte Anerkennung des Platonismus. Werden hingegen die Universalien als *esse subiectivum* aufgefaßt und somit einer psychischen Realität gleichgesetzt, dann bestünde die Aufgabe darin,

diesen Begriff näher zu klären, was offenbar nur auf empirisch-psychologischer Grundlage geschehen könnte. Der sog. Nominalismus von Ockham ist also in Wahrheit entweder ein ungewollter Platonismus („Platonismus der Bedeutungen“) oder ein ungeklärter psychologischer Konzeptualismus.

Die Verquickung des Problems des idealen Seins mit der Frage der Allgemeinerkenntnis findet sich ebenfalls bei Ockham. Auch er sieht sich genötigt, einen Primat der Einzelerkenntnis aufzustellen. Unsere gesamte Erkenntnis stützt sich nach ihm auf die Sinneswahrnehmung einzelner Dinge sowie auf die in der inneren Erfahrung gegebenen Bewußtseinsstatsachen. Ich habe bereits hervorgehoben, daß die Stellungnahme eines üblicherweise als Nominalisten bezeichneten Philosophen zum Problem Einzelerkenntnis – Allgemeinerkenntnis stets ein Symptom für das Niveau seines Nominalismus ist: Das Ausmaß, in welchem er die Allgemeinerkenntnis in den Hintergrund schiebt, ist ein Anzeichen für seine innere Unsicherheit in der Frage der Allgemeinerkenntnis. Von dieser inneren Unsicherheit vermag er so lange nicht frei zu werden, als er nicht die Frage der Existenz idealer Gebilde vom Problem der generellen Prädikate und generellen Aussagen sondert.

Die bisherigen Betrachtungen haben uns folgendes gezeigt: 1. Hinter dem Gegensatz „universalia in rebus“ und „universalia ante res“ steckt überhaupt kein wissenschaftlich präzisierbarer Sinn, vielmehr besteht das Problem einzig und allein in der schlichten Frage, ob es außer den konkreten Objekten auch abstrakte Gegenstände gibt oder nicht; 2. dadurch, daß man dieses Problem mit der Frage nach der Möglichkeit einer Allgemeinerkenntnis verknüpfte, war an ein Aufkommen eines wissenschaftlich vertretbaren Nominalismus nicht zu denken; der Nominalist schien jener zu sein, der jede Allgemeinerkenntnis in Abrede stellt; 3. Der sog. Konzeptualismus, sofern er nicht bloß eine vage Ergänzung zu einem Universalienrealismus darstellt (um zu erklären, wie wir zu den Begriffen der an sich existierenden Universalien gelangen), sondern der den Universalien schlechthin nur ein „esse in mente“ zugestand, erwuchs aus dem Scheitern nominalistischer Deutungsversuche der Sprache. Dieser Konzeptualismus mußte solange eine unklare Theorie bleiben, bis nicht genau gesagt wurde, was es heiße, daß Ideen (Universalien) bloße Produkte menschlicher Geistestätigkeit seien. Nach zwei Richtungen hin kann eine Präzisierung dieser Idee eines „esse in mente“ versucht werden: Entweder in der Gestalt einer psychologischen Theorie des Allgemeinbegriffs oder in der Gestalt eines konstruktiven Konzeptualismus.

Wenn wir wieder einige Jahrhunderte überspringen, so finden wir einen psychologischen Konzeptualismus in der Abstraktionstheorie von *John Locke*. Locke vertrat die Doktrin, daß wir imstande seien, abstrakte Ideen zu formen („to frame abstract ideas“). Wenn ich verschiedene rote Dinge erblicke, so kann ich von all jenen Hin-



sichten absehen, in welchen sich diese Objekte voneinander unterscheiden (Gestalt, Lage usw.). Auf diese Weise bilde ich eine Idee von dem, worin sie sich alle gleichen: die Idee des Roten. Haben wir derartige abstrakte Ideen einmal gebildet, dann können wir ihnen Namen geben. Es ist also auch für John Locke charakteristisch, alle generellen Prädikate als Namen von etwas zu deuten. So ist z. B. das Wort „rot“ nicht der Name eines konkreten Objektes, sondern ist als Name der von uns gebildeten Idee des Roten aufzufassen. Was ist nun aber die genaue Bedeutung des Ausdrucks „eine abstrakte Idee bilden“? Offenbar soll die Aussage, daß jemand eine abstrakte Idee gebildet habe, nach Locke nicht einfach synonym sein mit der Feststellung, daß er einen generellen Prädikatausdruck verstehe. Lockes Meinung ist ja gerade die, daß der Hinweis auf die Abstraktion eine *Erklärung* dafür gebe, daß der Betreffende ein Verständnis des generellen Ausdrucks erlangt hat. Die Ausführungen Lockes über das Wesen dieser Abstraktion zeichnen sich nicht durch Klarheit aus. Die Unklarheit liegt bereits in dem Ausdruck „abstrakte Idee“. Sie ist nach seinen Bemerkungen ein „Stellvertreter“ der vielen Einzeldinge, „etwas Unvollkommenes, das nicht existieren kann“ (womit er wohl meint, daß kein existierendes reales Ding einer solchen Idee gleichen könne; denn *als Idee* soll sie ja nach seiner Theorie gerade existieren). Mit derartigen negativen Bestimmungen ist nicht viel gewonnen.

George Berkeley hat in seiner Kritik an Locke diesen nicht in seine Vagheiten entkommen lassen, sondern ihn durch die Bemerkung festgenagelt, daß die Wendung „Ideen bilden“ nur einen einzigen klaren Sinn haben könne, nämlich die Bedeutung von „vorstellen“ („imagining“)<sup>6</sup>. Im Anschluß daran wirft Berkeley die Frage auf, ob wir uns wirklich dasjenige vorstellen können, wovon Locke behauptet, wir müßten es uns vorstellen, wenn wir die Bedeutung genereller Ausdrücke verstehen wollen. Angenommen etwa, ich versuche, die abstrakte Idee des Menschen zu bilden. Nach der Theorie von Locke muß ich von allen jenen speziellen Hinsichten absehen, in welchen sich die Menschen voneinander unterscheiden: Größe, Gestalt, Gesichtszüge, Haarfarbe, Hautfarbe usw. Ich darf nur dasjenige herausgreifen, in bezug worauf alle Menschen einander gleichen. Was sehe ich dann mit meinem geistigen Auge, wenn ich diesen Abstraktionsprozeß vorgenommen habe? Offenbar gar nichts; es ist unmöglich, sich einen Menschen im allgemeinen vorzustellen, einen Menschen ohne spezielle Gestalt, ohne spezielle Hautfarbe usw. Analog verhält es sich mit allen übrigen Prädikaten, z. B. einem Prädikat wie „schnell“. Ich kann mir ein schnell

<sup>6</sup> Die Hauptpunkte der Kritik Berkeleys an John Locke sowie das Neuartige in der Theorie Berkeleys sind in meisterhafter Weise von G. J. Warnock in seinem Buch über Berkeley (London 1953) herausgearbeitet worden; vgl. insbesondere S. 58–85. Ich knüpfe in meinen folgenden Betrachtungen über Berkeley an die Untersuchungsergebnisse Warnocks an.

fahrendes Schiff vorstellen, einen schnell gehenden Menschen, einen schnell dahingleitenden Schlitten; wenn ich jedoch vom Schiff, vom Menschen, vom Schlitten sowie von jedem sonstigen Objekt abstrahiere, da diese Gegenstände für die eigentliche Bedeutung des Wortes „schnell“ irrelevant sind, dann bleibt für mich nicht die Idee der Schnelligkeit zurück, sondern überhaupt nichts. Den „tödlichen Schlag“, wie Berkeley dies selbst nennt, führt er aber gegen eine andere Darstellung bei John Locke. Bisweilen sagt Locke, daß wir, um abstrakte Ideen zu bilden, nicht von den Einzelheiten abzusehen haben, in denen die verschiedenen Dinge voneinander abweichen, sondern daß wir alle diese Einzelheiten in die abstrakte Idee einschließen müssen. So gelangen wir z. B. zur allgemeinen Idee eines Dreiecks, welches weder recht-, noch stumpf-, noch spitzwinklig ist, sondern all dies und keines davon auf einmal. Berkeley bemerkt dazu, daß man von uns nicht verlangen kann, uns Dinge vorzustellen, welche den Regeln der Logik widersprechen. Gerade dies verlangt Locke: Wir sollen die Idee von etwas bilden, dessen Beschreibung nur mittels einander logisch widersprechender Ausdrücke möglich ist. Berkeley ist wohl mit seiner Kritik etwas über das Ziel hinausgeschossen, wenn er sagte, daß wir uns immer nur ganz bestimmte Dinge mit allen Einzelheiten vorstellen können; denn ohne Zweifel sind unsere Vorstellungen häufig oder sogar meistens lückenhaft, vage, flüchtig und verschwommen. Aber da diese Unbestimmtheit unseres Vorstellens gewiß nicht die Allgemeinheit ausmachen kann – denn auch unsere Vorstellungen von konkreten Einzelobjekten leiden an dieser Unbestimmtheit –, so besteht seine Kritik als solche zu Recht. Und diese seine Kritik ist im Grunde eine Kritik am gesamten Konzeptualismus. Solange die Rede vom „allgemeinen Sein im Geiste“ im Bildhaften verblieb, konnte man glauben, eine Antwort auf das Universalienproblem gefunden zu haben; sobald man versuchte, solche allgemeinen Ideen aufzuzeigen, mußte es sich herausstellen, daß es derartige Ideen überhaupt nicht gibt, genauer: daß es sie nicht geben kann.

Was für eine Lösung schlägt Berkeley selbst vor? Nach Berkeley gibt es keine abstrakten Ideen; müßte man generelle Ausdrücke als Namen von solchen Ideen auffassen, dann wären sie alle sinnlos. Sie sind es nicht, weil sie überhaupt keine Namen sind. Ein Ausdruck kann sinnvoll sein, ohne etwas zu benennen. Die Generalität erhält ein Prädikatausdruck wie „rot“ oder „Mensch“ nicht durch eine mit ihm verbundene generelle Idee, sondern *durch den Gebrauch, den wir mit diesem Ausdruck machen*. Die Wittgenstein'sche These „die Bedeutung eines Ausdrucks ist sein Gebrauch“ findet sich bei Berkeley bereits angedeutet. Nicht eine abstrakte Vorstellung zu bilden muß jener lernen, der ein Verständnis der Bedeutung eines generellen Terms erlangen will, sondern er muß die Regeln für den Gebrauch dieses Ausdruckes erlernen. Für einen Eigennamen ist es charakteristisch, daß er auf ein bestimmtes Ob-



jekt anwendbar ist, für einen generellen Ausdruck, daß er auf ein beliebiges Objekt einer bestimmten Art angewendet werden kann. Wenn man sagt, daß das Wort „Gerade“ auf beliebige Gerade angewendet werden kann, dann impliziert dies nicht, daß dieses Wort der Name einer allgemein gegebenen Geraden ist; es ist überhaupt kein Name. Berkeley hat somit den für einen wissenschaftlich vertretbaren Nominalismus ungeheuer wichtigen Schritt getan: *Wenn wir sagen, daß ein Wort generell ist, dann geben wir damit nicht an, was für eine Art von Gegenständen es benennt, sondern wir sagen damit nur, in welcher Weise dieses Wort in der Alltagssprache benützt wird.* Mit dieser Erkenntnis, daß die Sprache nicht eine Aneinanderreihung von Namen sei, war auch, das möge nur nebenher erwähnt werden, der Weg bereitet für ein richtiges Verständnis der sog. logischen Ausdrücke „nicht“, „und“, „wenn . . . dann ---“ usw. Denn diese Ausdrücke bezeichnen ebenfalls nichts, und dennoch sind sie von grundlegender Wichtigkeit, ist doch eine logische Argumentation ohne sie ausgeschlossen.

Berkeley scheint der erste abendländische Philosoph gewesen zu sein, der eine logisch einwandfreie Deutung der Sprache auf einer Grundlage vornahm, die nach unserer früheren Begriffsbestimmung nominalistisch zu nennen ist. Zugleich tritt hier auch ein wichtiges Motiv für die Annahme einer nominalistischen Position in Erscheinung: die Vermeidung von Scheinproblemen. Aus der Sprachtheorie John Lockes folgt, daß wir im Falle des Verstehens eines Satzes eine Aufeinanderfolge von Ideen haben, deren Zeichen die ausgesprochene Worte sind. Dann müßte es möglich sein, Wort für Wort die Idee herauszugreifen, welche durch das betreffende Wort bezeichnet wird. Berkeley wendet dagegen ein, daß Worte nicht in dieser Weise aus dem Kontext, in welchem sie stehen, herausisoliert werden können. Wenn ich jemandem sage, daß ich ihn zu der und der Zeit an dem und dem Ort treffen wolle, so findet niemand darin eine Schwierigkeit, diesen Satz zu verstehen. Wenn ich aber so fortfahre, wie man nach Locke fortfahren müßte, und frage, welche „Ideen“ durch die Worte „Zeit“ und „Ort“ nun eigentlich bezeichnet werden, so werde ich, sagt Berkeley, selbst einen Philosophen in Verlegenheit bringen. Wir verstehen sehr gut Sätze, in denen diese beiden Worte „Zeit“ und „Ort“ vorkommen; unsere Schwierigkeiten treten erst auf, wenn wir aufgefordert werden, die Bedeutung dieser Worte für sich selbst zu geben, losgelöst von den Sätzen, in welchen sie vorkommen. Derartige Schwierigkeiten sowie das ganze Universalienproblem entspringen nur einer linguistischen Konfusion: Wir überblicken nicht, in welcher Weise die Wörter unserer Sprache funktionieren, und wir formulieren Scheinfragen, die es nicht zu lösen gibt, sondern von denen wir uns selbst erlösen müssen, indem wir die Frage als unsinnig erkennen und aus unserer Diskussion entfernen (vgl. dazu den „therapeutischen Positivismus“ Wittgensteins). Im vorliegenden Falle ist es vor allem die irrige

Annahme, daß die Wörter in einem Satz in ein und derselben Weise, nämlich als Namen, funktionieren, die hier Verwirrung stiftet. Wörter funktionieren nicht alle in derselben Weise; sie sind nicht alle Namen. Daß nur sehr wenige Ausdrücke der Sprache als Eigennamen von üblichen Gegenständen gedeutet werden dürfen, wußte man in der Philosophie bereits seit langem. Daher entstanden endlose Streitigkeiten über das Wesen der unüblichen Gegenstände, für welche die anderen Wörter Namen sein sollten; denn daß alle Wörter Namen sind, blieb dabei eine stillschweigende Voraussetzung. Die Schwierigkeiten, auf welche Locke stieß, haben nach Berkeley ebenfalls ihre Wurzel in dem einen Fehler, alle Arten von Ausdrücken als Namen von etwas zu deuten.

Der Gegensatz zwischen der Theorie John Lockes und jener von Berkeley ist also keineswegs von nur untergeordneter Bedeutung, wie dies meist angenommen wird; es ist nichts Geringeres als *der Gegensatz zwischen einem unhaltbaren psychologischen Konzeptualismus und einem widerspruchsfrei vertretbaren Nominalismus* (in unserem Wortsinn). Vertretbar war dieser Nominalismus Berkeleys erstmals deswegen, weil für ihn die Schwierigkeiten wegfielen, die man sonst im Zusammenhang mit der Allgemeinerkenntnis zu sehen glaubte. Wer das ideale Sein leugnete, der schien das Allgemeine und damit die Wissenschaft zu leugnen. Berkeley leugnet das ideale Sein, die abstrakten Ideen, aber er leugnet nicht das Allgemeine; dieses wird vielmehr reduziert auf Regeln des Gebrauches genereller Ausdrücke. Locke fragte, wovon die allgemeinen Wörter Namen seien; Berkeleys Erwiderung darauf ist, daß diese Frage selbst ganz falsch gestellt sei; denn in der Form dieser Fragestellung liegt bereits die Anerkennung dessen beschlossen, daß jedes Wort *für etwas* stehen, *etwas bezeichnen*, der *Name von etwas* sein muß. Diese stillschweigende Voraussetzung, die Locke gar nicht zur Diskussion stellte, ist es gerade, welche Berkeley verwirft.

Der Konzeptualismus, im Mittelalter aus dem Scheitern von Versuchen zu einer nominalistischen Sprachtheorie hervorgegangen, löst sich somit, seinerseits der Kritik unterworfen, wieder in Nominalismus auf, der aber diesmal in einwandfreier Weise formuliert wird. Was Berkeley allerdings selbst nicht sah, war die Tatsache, daß wir in wissenschaftlichen wie außerwissenschaftlichen Diskussionen uns immer wieder veranlaßt finden, All- und Existenzsätze zu formulieren, die sich auf einen Bereich von nichtkonkreten, abstrakten Objekten beziehen wie z. B. im Fall von Sätzen über alle Säugetierspezies oder von Sätzen wie „es gibt Primzahlen von der und der Art“. Seine Aufgabe wäre es gewesen, zu zeigen, wie solche Aussagen mit der Leugnung von „abstrakten Ideen“ in Einklang gebracht werden können. Bisher hat dies jedenfalls noch niemand vermocht; nur eine sehr begrenzte Menge von ursprünglich platonistisch formulierten Kontexten konnte in eine nominalistische Sprache übersetzt werden. Darin zeigt sich wieder nur dies: Der



Nominalismus ist zwar, wenn er richtig formuliert wird, in sich widerspruchsfrei, aber er ist zu ausdrucksarm, um alles sagen zu können, was wir sagen wollen.

Eine in unserem Wortsinn nominalistische Theorie treffen wir in diesem Jahrhundert in der Philosophie *Franz Brentanos* an. Abstrakte Objekte wie Klassen, Sachverhalte, Qualitäten, unverwirklichte Möglichkeiten usw. werden von ihm als Fiktionen erklärt. Daher sind nach seiner Meinung auch abstrakte singuläre Terme wie „Röte“, „die Klasse aller Gegenstände, so daß...“ usw. strenggenommen sinnlos; ihre Verwendung findet die einzige Rechtfertigung darin, daß sie der sprachlichen Abkürzung dienen: „die Röte ist eine Farbe“ ist nach Brentano eine Abkürzung für „ein rotes Ding ist als rotes ein Farbiges“ usw. Ferner findet sich bei Brentano erstmals ein richtiges Verständnis der logischen Zeichen. Brentano erkannte, daß die Partikeln, Konjunktion, das Zeichen für die Negation usw. keine Namen sind, sondern synsemantische Ausdrücke, die erst in Kontexten sinnvoll werden. Was tatsächlich existiert, ist stets ein Ding, ein *ens reale*; die *entia rationis* des Platonismus hingegen sind Pseudoobjekte, Fiktionen *cum fundamento in re*. Was Brentano zu seiner Ablehnung sämtlicher Arten des Platonismus veranlaßte, war einerseits eine gründliche logische Sprachanalyse, andererseits – ähnlich wie bei Berkeley – eine Erkenntnis der Gefahr des Auftretens zahlreicher Scheinprobleme, zu denen die kritiklose Annahme abstrakter Gegenstände führt.

Kritisch müssen wir gegenüber der Brentano'schen Theorie auf zweierlei hinweisen: Erstens scheint Brentano ebensowenig wie Berkeley erkannt zu haben, daß *entia rationis* nicht nur dann im Kontext (scheinbar oder tatsächlich) vorausgesetzt sind, wenn sie ausdrücklich benannt werden, sondern auch immer dann, wenn wir Quantoren mit abstrakten Gegenstandsveränderlichen benutzen, also Existenz- und Allsätze formulieren, deren Wertbereich nicht aus konkreten, sondern aus abstrakten Dingen besteht. In all diesen letzteren Fällen ist die Übersetzung in eine nominalistische Sprache zwar nicht *a priori* ausgeschlossen (vgl. dazu Abschnitt 4), aber jedenfalls keineswegs so trivial wie im ersten Fall, weshalb für alle Arten von solchen Kontexten genau gezeigt werden müßte, wie die Übersetzung in die nichtplatonistische Sprache zu erfolgen hat. Brentano hat dies nicht gezeigt und daher blieb auch seine nominalistische Sprachtheorie im Grunde ein unverwirklichtes Programm. Er vermochte nicht den Verdacht zu entkräften, daß der Nominalismus zwar logisch widerspruchsfrei, aber doch viel zu ausdrucksarm ist, um all das sagen zu können, was in Wissenschaft und Alltag *de facto* gesagt wird. So etwa ist der Begriff der Klasse (so wie der des Begriffsumfanges) nach Brentano ein Scheinbegriff. Die Russell'sche Antinomie wäre danach darauf zurückzuführen, daß wir ein solches Pseudoobjekt für wirklich halten. Die Überwindung dieser sowie aller ähnlicher Antinomien kann aber nicht in der

Weise erfolgen, daß wir den Begriff der Klasse verwerfen – ein Aufbau der Mengenlehre und damit der gesamten Mathematik wäre in einem solchen Falle unmöglich –, sondern nur dadurch, daß wir den naiven Platonismus der klassischen Mathematik durch einen konstruktiven Platonismus ersetzen, wie dies in den neueren Systemen der Mengenlehre geschieht (vgl. dazu Abschnitt 5). Zweitens hat Brentano seine nominalistische Theorie überflüssigerweise doch wieder mit einer psychologischen Abstraktionstheorie verknüpft, so daß in seiner Theorie im Grunde gar kein reiner Nominalismus vorliegt, sondern eine merkwürdige Verknüpfung von psychologischem Konzeptualismus und Nominalismus. Ein Allgemeinbegriff kommt nach Brentano nicht dadurch zustande, daß wir lernen, Vorstellungen von widerspruchsvollen Gegenständen wie dem allgemeinen Dreieck von John Locke zu bilden, noch dadurch, daß wir (nach Brentanos Meinung ebenso widerspruchsvolle) platonische Wesenheiten wie die Röte oder die Dreieckigkeit denken lernen, sondern dadurch, daß wir reale Einzeldinge unbestimmt (oder unvollkommen bestimmt) denken. Wenn diese Wendung nur dazu dienen sollte, um den Irrtum Berkeleys zu beseitigen, daß alle unsere Vorstellungen stets nur bis in alle Details bestimmte Vorstellungen von Einzeldingen seien, könnte man sie gelten lassen. Da sie aber von Brentano (ähnlich wie die Theorie Lockes) als Erklärung dafür gedacht war, daß wir die Bedeutung genereller Ausdrücke verstehen, ist die Theorie der Prädikatausdrücke wieder in eine Sackgasse geraten. Wenn ich mir meinen Freund Hans vorstelle, so wird diese Vorstellung mehr oder weniger unbestimmt sein; es wäre jedoch sprachwidrig, diese Vorstellung von ihm eine Allgemeinvorstellung zu nennen. Nicht die mit einem Prädikatausdruck assoziierte Allgemeinvorstellung (d. h. nach Brentano: unvollkommen bestimmte Vorstellung eines Einzeldinges) macht die Allgemeinheit aus, sondern einzig und allein die *Regel* für die Verwendung dieses Ausdrucks in der Sprache. Es können drei Personen ein genaues Verständnis des generellen Prädikatausdruckes „rot“ besitzen und dennoch alle drei sich in bezug auf die mit diesem Wort verbundene Vorstellung grundsätzlich unterscheiden: der erste stelle sich dabei ein bis in alle Einzelheiten bestimmtes Einzelding vor – die psychologische Frage, ob eine derartige Vorstellung überhaupt möglich ist, soll uns hier nicht weiter berühren –, der zweite ein mehr oder weniger unbestimmt gelassenes Ding und der dritte verbinde damit überhaupt keine Vorstellung. Daß sie dennoch dasselbe Verständnis dieses Wortes besitzen, erkennen wir daran, daß sie das Wort in derselben Weise gebrauchen, d. h. *gemäß derselben Regel* im Sprachverkehr *verwenden*. Ziel des Erlernens der Bedeutung von Wörtern ist, diese Wörter später im Sprachverkehr richtig zu benutzen. Eine mit dem Wort assoziierte Vorstellung kann niemals eine Garantie dafür sein, daß man in Hinkunft von dem Wort einen richtigen Gebrauch machen wird. Und dennoch



müßte dies so sein, wenn die Bedeutung genereller Ausdrücke darin bestehen sollte, daß wir mit ihnen „Allgemeinvorstellungen“ verknüpfen. Wenn ich zwei Menschen die Bedeutung eines generellen Ausdruckes lehre, so mag es sich ereignen, daß sie tatsächlich beide mit dem Ausdruck dasselbe Vorstellungsbild verbinden, dennoch aber von dem Ausdruck einen ganz verschiedenen Gebrauch machen. In diesem Falle werden wir nicht sagen wollen, daß für sie der Ausdruck dieselbe Bedeutung habe. Seltsamerweise scheint diese im Grund triviale Einsicht erst Ludwig Wittgenstein ganz klar vollzogen zu haben. Ein psychologischer Konzeptualismus, selbst in einer verfeinerten Gestalt wie bei Brentano, kann bestenfalls eine erfahrungswissenschaftliche Hypothese sein, wonach Menschen mit generellen Prädikaten (gewöhnlich oder immer) bestimmte Arten von Vorstellungsbildern verbinden. Eine derartige Hypothese wäre empirisch nachzuprüfen; für das Problem der Bedeutung und des Verstehens kann sie prinzipiell nichts liefern. Es verhält sich vielmehr sogar so, daß dasjenige, was vom Gebrauch der Ausdrücke gesagt wurde, auch für die Vorstellungsbilder Gültigkeit hat. Ob ein solches Bild „generell“ ist oder nicht, kann nämlich nicht auf Grund seiner Beschaffenheit entschieden werden, sondern allein auf Grund der Verwendung, die wir von diesem Bild machen.

In der Philosophie *Husserls* treffen wir einen reinen Bedeutungsplatonismus an. Ein solcher Platonismus kann im Prinzip in zwei Formen vertreten werden. Entweder der Platonist anerkennt die Möglichkeit einer nominalistischen Bedeutungslehre, ist aber darüber hinaus bereit, mehr zuzugestehen als der Nominalist; oder aber er hält die nominalistische Theorie für logisch fehlerhaft und glaubt, deren Unrichtigkeit beweisen zu können. Husserl gehört zu dieser letzteren Gruppe. In dieser Hinsicht ist seine Einstellung unrichtig; denn wie wir bereits hervorgehoben haben, kann der Nominalist in der Bedeutungslehre genau so vorgehen wie auch sonst überall, nämlich generelle Prädikate als offene Sätze interpretieren, insbesondere auch die Ausdrücke „ $x$  ist sinnvoll“ und „ $x$  ist bedeutungsgleich mit  $y$ “, ohne derartige ideale Gebilde wie den Sinn oder die Bedeutung von Wörtern und Sätzen anzunehmen. Für Husserl ist dagegen ein Prädikatausdruck ein Name und ein Verstehen seiner Bedeutung setzt nach ihm voraus, daß wir einen eigenen „intentionalen Akt“ vollziehen, der sich nicht auf Einzelnes richtet, sondern auf das allgemeine Wesen (z. B. das Wesen Rot). Der Nominalist wird demgegenüber hervorheben, daß wir bei der Erlernung der generellen Prädikatausdrücke „rot“ und „dreieckig“ keineswegs den Vollzug neuer geistiger Akte lernen müssen, die das Wesen Rot und die Dreieckigkeit zum Inhalt haben, sondern nur lernen müssen, wann im Sprachverkehr das synsemantische Prädikat „ist rot“ bzw. „ist dreieckig“ anzuwenden ist und wann nicht. Der Nominalismus ist nach Husserls Ansicht nichts anderes als eine fehlerhafte psychologische Theorie, nach welcher es nur konkrete

Einzelvorstellungen gibt, die in gewissen Fällen etwas Allgemeines repräsentieren (entweder direkt oder auf dem Wege über die Bildung von sog. „Ähnlichkeitskreisen“ u. dgl.). Damit wird jedoch der Nominalismus verkannt. Es ist gewiß richtig, daß die historisch vorliegenden nominalistischen Systeme – insbesondere auch jene, die Husserl zum Gegenstand seiner Kritik machte – sehr häufig in Verbindung mit höchst fragwürdigen psychologischen Theorien auftraten. Aber nicht diese psychologischen Theorien sind das Entscheidende, sondern der Umstand, daß der Nominalist Prädikate als Synsemantika auffaßt und die Allgemeinheit in den Regeln für die Verwendung dieser synsemantischen Ausdrücke erblickt (nicht hingegen in den mit den Ausdrücken assoziierten „repräsentierenden“ Vorstellungen). Es gilt für Husserl als eine ausgemachte Tatsache, daß alle Ausdrücke Namen von etwas sind; daher faßt er gar nicht die Möglichkeit ins Auge, die Generalität von Prädikatausdrücken nicht darin zu erblicken, daß sie Namen nichtkonkreter idealer Gegenstände sind, sondern darin, daß sie, ohne überhaupt Namen zu sein, ganz anderen Regeln gehorchen als die Eigennamen konkreter Dinge.

Wie groß die Gefahr ist, daß auch Denker, die an sich mit der Theorie der unvollständigen Sprachsymbole wohl vertraut sind, bei der Erörterung des Universalienproblems in die Falle geraten, zeigt das Beispiel Bertrand Russells. In „Inquiry into Meaning and Truth“<sup>7</sup>, S. 344 ff., vertritt Russell die Auffassung, daß wir alle Arten von Universalien wegerklären können, bis auf eine: die Ähnlichkeit. Wenn zwei ähnliche Objekte Katzen genannt werden – und dies heißt nach Russell: wenn diese Gegenstände uns veranlassen, die beiden ähnlichen Geräusche (Wortvorkommnisse) „Katze“ zu produzieren –, dann müssen sie *wirklich* ähnlich sein und ebenso müssen die beiden Geräusche ähnlich sein. „Ähnlichkeit“ kann daher nicht bloß ein Wort sein; sie muß in der Wirklichkeit existieren. Der Versuch, ohne dieses Universale auszukommen, würde in einen unendlichen Regreß führen: Wenn mir aufeinanderfolgend zwei rote Flecken gezeigt werden und ich beidemale sage „rot“, dann sind die beiden Flecken ähnlich sowie auch die beiden Äußerungen. Die Frage ist nun, ob wir über die beiden Flecken dasselbe sagen wie über die Äußerungen, wenn wir sagen, daß die Flecken *ähnlich* sind und daß die Äußerungen *ähnlich* sind, oder ob wir beidemale nur etwas Ähnliches sagen. Wenn das erste, dann ist die Ähnlichkeit ein Universale, ohne das wir nicht auskommen; wenn das zweite, dann landen wir in einem unendlichen Regreß. Also müssen wir die Ähnlichkeit als wirklich existierend annehmen. Soweit die Überlegung Russells. Der Nominalist wird sagen, daß dieser Gedankengang auf einem Fehlschluß beruhe. Die Frage, die Russell aufwirft, ist im Prinzip dieselbe wie die, ob wir über zwei Gegenstände *a* und *b* dasselbe sagen, wenn wir von beiden behaupten, sie seien rot. Gewiß

<sup>7</sup> 4. Aufl., London 1951.



sagen wir von ihnen dasselbe in dem Sinn, daß wir beidemale dasselbe Prädikat anwenden; aber dies setzt nicht voraus, daß wir die platonische Räte in unsere Ontologie einverleiben. Und analog wird der Nominalist erwidern, daß wir das synsemantische Prädikat „ $x$  ist ähnlich mit  $y$ “ verstehen und in der Sprache des Alltags und der Wissenschaft sinnvoll gebrauchen können, ohne das Universum der existierenden Dinge um das ideale Objekt Ähnlichkeit zu bereichern.

Eine Sprachtheorie, die von jedem Platonismus frei ist, vertritt *Ludwig Wittgenstein* in seinen „philosophischen Untersuchungen“<sup>8</sup>. Man könnte vielleicht sogar sagen, daß die Ansichten, welche Wittgenstein dort darlegt, eine starke Verallgemeinerung dessen sind, was wir Nominalismus nannten. Für Wittgenstein liegt die Bedeutung *aller* Ausdrücke, nicht bloß der generellen Prädikate, in den Regeln für ihren Gebrauch. Er wendet sich mit besonderem Nachdruck gegen die assimilierenden Tendenzen der sprachtheoretischen Einstellung, durch die Auffassung aller Wörter als Namen oder durch Wendungen wie „alle Wörter dienen dazu, etwas zu bezeichnen“ die verschiedene Funktionsweise der Wörter zu übersehen. Die einzelnen Wortarten unterscheiden sich voneinander in der Funktion ebensowohl wie die verschiedenen Werkzeuge, die wir in einem Werkzeugkasten vorfinden; nur die Gleichförmigkeit ihrer Erscheinung in der gesprochenen oder geschriebenen Sprache täuscht eine Gleichheit der Verwendung, d. h. der Funktionsweise vor. Mit Absicht wird von Wittgenstein das Erlernen der Sprache verglichen mit dem Erlernen eines komplizierten Spiels, wie z. B. des Schachspiels. Wer Schachspielen lernen will, muß in Erfahrung bringen, nach welchen Regeln die einzelnen Figuren auf dem Brett verschoben werden dürfen; und wer eine Sprache lernt, muß die Regeln für das Operieren mit Wörtern lernen. Dieses Erlernen der Regeln kann auf die verschiedenste Weise erfolgen. Der Schachschüler kann zunächst damit beginnen, eine Tabelle auswendig zu lernen, auf der die Regeln für die mit den verschiedenen Figuren zulässigen Schachzüge aufnotiert sind; er kann aber auch z. B. damit beginnen, anderen beim Spiel zuzusehen, ohne die Regeln explizit zu lernen usw. Ähnlich liegen die Dinge bei der Erlernung der Alltagssprache. Während für die empiristisch eingestellten psychologischen Konzeptualisten wie J. Locke und F. Brentano bestimmte Erlebnisse aufzeigbar sein müssen, aus denen wir die allgemeinen Wortbedeutungen durch „Abstraktion“ gewinnen, und nach der Ansicht des Bedeutungsplatonismus durch eigene geistige Akte ein Wissen um die idealen Bedeutungen erlangt werden muß, haben wir nach Wittgenstein durch ein praktisches Training die Spielregeln für das Operieren mit Wörtern zu lernen. Haben wir sie erlernt, dann verstehen wir auch die Bedeutung der Wörter. Bedeutungen als platonische Gebilde sind Fiktionen und psychologische Gebilde wie

<sup>8</sup> Oxford 1953.

Vorstellungen sind bestenfalls ein Behelf, der uns den richtigen Gebrauch der Worte erleichtert (aber nie eine Garantie dafür bilden kann, daß wir wirklich einen richtigen Gebrauch machen werden). Wenn ich etwa jemandem den Sinn des Zeichens „=“ mitteilen will, dann trachte ich nicht danach, sein geistiges Auge auf die platonische Gleichheit zu richten, noch schildere ich ihm meinen Geisteszustand und versuche, in ihm einen ähnlichen Geisteszustand zu erzeugen, sondern ich gebe ihm eine Zeichenerklärung und diese besteht darin, daß ich einerseits Aussagen, in denen das Symbol „=“ vorkommt, in die Alltagssprache übersetze und andererseits eine Reihe von Anwendungsbeispielen gebe<sup>9</sup>. Auf solche und ähnliche Weise erwerben wir die Kenntnis vom Gebrauch, d. h. der Bedeutung von sprachlichen Ausdrücken. Die Sprache ist natürlich auch nach Wittgenstein mehr als ein „Spiel mit Zeichen nach gewissen Regeln“, aber dieser Unterschied besteht nur darin, daß die sprachlichen Äußerungen in inniger Weise mit unseren Handlungen verwoben sind, während dies für das bloße Spiel nicht zutrifft. Aus seiner Einstellung zur Sprache ergibt sich Wittgensteins Art und Weise zu philosophieren: anstatt nach dem „Wesen der Erkenntnis“, dem „Wesen des Glaubens“ usw. zu fragen, ist die *logische Grammatik* der Ausdrücke „erkennen“, „glauben“ usw. zu untersuchen; denn nach Wittgenstein sind nicht zunächst die Bedeutungen (oder das Wesen) da, aus denen sich die Verwendung der Ausdrücke ergibt, die diese Bedeutungen „haben“, sondern es ist die Verwendung selbst, welche den Ausdrücken ihre Bedeutung verleiht.

Eine eingehendere Behandlung der Wittgenstein'schen Theorie würde von unserem Thema „Platonismus – Nominalismus“ zu weit abführen. Noch viel deutlicher als bei Berkeley wird bei Wittgenstein eines der Hauptmotive des Nominalismus fühlbar: Das Streben nach Vermeidung philosophischer Scheinprobleme, die einer fehlerhaften Interpretation des Funktionierens der Alltagssprache entspringen. Eine ausdrückliche Stellungnahme zum Problem der gebundenen Variablen (Pronomina) mit einem Wertbereich von abstrakten Gegenständen finden wir auch bei Wittgenstein nicht; es ist jedoch zu vermuten, daß er versucht haben würde, dasjenige, was wir als verschiedene ontologische Positionen bezeichneten, auf Unterschiede in linguistischen Konventionen zurückzuführen<sup>10</sup>.

(Fortsetzung und Schluß folgt.)

<sup>9</sup> Für eine Anwendung der Wittgenstein'schen Deutung der Sprache auf mathematische und logische Symbole vgl. F. Waismann, „Einführung in das mathematische Denken“, Wien 1947, insbesondere S. 162 ff.

<sup>10</sup> Zur Frage der Zurückführbarkeit ontologischer Voraussetzungen auf sprachliche Festsetzungen vgl. R. Carnap, „Empiricism Semantics, and Ontology“, abgedruckt in: L. Linsky, „Semantics and the Philosophy of Language“, Urbana 1952, S. 208–230, sowie als Kritik dazu V. W. Quine „On Carnap's Views on Ontology“, *Philosophical Studies*, II/5, 1951, S. 65–72.



# THE TRIALS OF SOCRATES:

## An Interpretation of the First Tetralogy

BY MARVIN FOX

Relatively little is known to us of the reasons which were offered in defense of the ancient arrangement of Plato's dialogues into nine tetralogies. We do know, however, that modern Plato scholarship has tended to discredit the famous scheme of Thrasyllus the grammarian for a variety of reasons. A typical view of one school of interpretation is that each of the dialogues "must be regarded as a separate artistic unit." It follows from this that "no arrangement or grouping of Plato's works is satisfactory if it tends to obscure the independence of each individual work of Plato as a separate artistic whole."<sup>1</sup> Other well-known objections to the old tetralogies come from those students of Plato who have made the dating of the dialogues their main concern. Through the use of stylometry and other philological devices they have replaced the groupings of Thrasyllus with quite different orderings of the dialogues based on the supposed date of their composition. There are still other objections to the tetralogies familiar to most students of Plato. In this essay I shall try to defend the first tetralogy, without any claim whatsoever concerning the other eight. Thrasyllus' reasons for making a single group out of the *Euthyphro*, *Apology*, *Crito* and *Phaedo* are unknown to us. I think it can be shown, however, that there are compelling reasons for us to accept the validity and importance of his arrangement. The usual tendency is to join these dialogues together because their narrative portion forms a fairly continuous story concerning the last episodes in the life of Socrates. My contention is that this obvious external connection between the dialogues should be seen as an invitation to the reader to look for deeper and more significant connections. And if we accept the invitation and make the search then we shall surely find that far more than a continuous story binds together the dialogues of Socrates' trial and death. There are, as a matter of fact, profoundly important and illuminating philosophical and literary connections between these four dialogues which must be grasped if each of the dialogues is to be seen in its proper perspective and interpreted correctly.

<sup>1</sup> Lane Cooper, *Plato - On the Trial and Death of Socrates* (Ithaca, New York, 1941), p. 2.

Before considering the detailed analysis and argument which follow it might be well to note that a *prima facie* case can easily be made for the view that the dialogues of Socrates' trial and death do belong together and must be studied as a unit. No matter when he may have written each of the dialogues Plato was surely aware that they tell a continuous story. He could hardly have failed to realize that most of his readers would tend to group them together as a matter of course. (Even Cooper groups them together in the very volume in which he denies that there are any significant connections between them.) In the light of this is it unreasonable to suppose that Plato deliberately wrote them as an artistic and philosophic unit and that he intended for them to be read together? Surely the fact that they may have appeared at widely separate times is not significant contrary evidence. The history of literature contains many instances in which succeeding volumes of the same book were published many years apart. There is no good reason to deny such a possibility in Plato's works.

## I

The main point of this essay is that the *Apology*, *Crito*, and *Phaedo* may be fruitfully understood as three versions of the trial of Socrates. In the *Apology* Socrates appears before a court most of whose members suffer from a double defect. They are personally hostile to Socrates and are philosophically incompetent. In the *Crito* Socrates appears before a court, i. e. *Crito*, which has only one of these limitations. *Crito* is personally devoted to Socrates and appreciative of him. However, he is almost completely without philosophical understanding or capacity. In the *Phaedo* Socrates appears before a court which has neither of the defects of the Athenians who tried him formally. Simmias and Cebes are personally friendly to Socrates and they possess great philosophical insight and ability. There are, consequently, three levels to the trial of Socrates, or three separate trials. The first, before the Athenian masses, is at the lowest level of philosophical earnestness; the second, before *Crito*, is at a considerably higher level; while the last trial, that of the *Phaedo*, is philosophically the most intense. There is another and even more important dimension of the trials in each of the three dialogues, namely the trials of Socrates before himself. I shall try to show subsequently that this second level occurs in each of the dialogues, and shall explain how it relates to the first. For the present it is perhaps sufficient to mention that the seriousness and intensity of Socrates' private trial before himself is, in each case, a reflection of the intensity and quality of the public trial which is going on simultaneously. The highest and most demanding of the trials of Socrates is his final trial before himself in the *Phaedo*. For a man who is morally sensitive and intellectually

responsible there is surely no more challenging and difficult occasion than that in which he passes judgment on himself and on the quality of his whole life as he faces his last moments on earth.

There is still a third dimension in each of the dialogues which takes the form of a third trial. In each case, the court which is trying Socrates is itself also on trial. We are told this explicitly in the *Apology*, and it is equally the case, though not as explicitly in the other two dialogues. We can summarize, then, by saying that each of the dialogues contains three trials, that of Socrates before his accusers, that of Socrates before himself, and that of the accusers and the court before the bar of justice and truth. Furthermore, these trials progress from a very low moral and philosophical level to a very high pitch of moral and philosophical intensity. Finally, we shall show that the *Euthyphro*, in addition to its intrinsic significance as the exposition of certain Platonic doctrines, is in our special context particularly important as a foil or background in terms of which we can get a clearer understanding of the inner significance of these trials.

There is a significant sense in which every Platonic dialogue involves a trial, namely insofar as each dialogue is a test of the participants in the conversation. They test each other and are all on trial before reason. However, it is my contention that the dialogues of the first tetralogy are trials in more than just this minimal sense. For an adequate understanding of these dialogues I believe that we must consider them as particular kinds of trials, with special interrelationships. It is as such special trials that I propose to examine them in this essay.

Finally, it should be noted that our explication proceeds from a conception of the dialogues as philosophic-artistic inventions rather than as historical documents. A voluminous literature has been produced which deals with such problems as the historicity of the *Apology* or the *Phaedo*. Interesting and valuable as these studies are in their own right they are irrelevant for our purposes. The Socrates whom we admire and the Athenians whom we condemn, as well as all the other participants in the dialogues, are the creations of Plato's artistic and philosophic genius. Whatever may have been the historical facts our conception of these characters and our judgment of them in the context of the present discussion is drawn exclusively from these and other dialogues of Plato.

## II

The initial phase of our analysis will concern itself with the first dimension of each of the trials, namely the trial of Socrates before a court. From this point of view the *Apology* is a trial only in the minimal formal sense that Socrates appears before a legally



constituted court to face certain charges. But it is not a trial in any proper sense, since, as we have already mentioned, his judges are unqualified to pass judgment on him. They suffer from the combination of personal antipathy and intellectual incompetence. That this is Plato's view of the Athenian courts can be verified from many sources in the *Dialogues*. For example, in the *Gorgias* he makes Socrates use repeatedly the phrase "lawcourts and other mobs,"<sup>2</sup> which suggests the low esteem in which he held them. Socrates asserts that in such a court a philosopher would appear ridiculous since he would make the mistake of trying to convince the court of the truth by employing rational arguments and demonstrations, whereas in dealing with an undisciplined and unthinking mob only strong emotional appeals are likely to be successful. The man who wants to be acquitted must cater to the prejudices of the court, must tell them what they want to hear, must move them to pity and sympathy. This conception of the courts is common in Plato,<sup>3</sup> and it is evident enough why he believes that a philosopher could never take such a court seriously or expect that these courts could take him seriously. Socrates says that, "all those who have passed their days in the pursuit of philosophy are ridiculously at fault when they have to appear and speak in court."<sup>4</sup> The Athenian court, as Plato pictures it, is not a place where truth is victorious. Clever argument and skillful rhetoric serve a defendant far better than the dispassionate honesty of the philosopher.

There is striking internal evidence in the text of the *Apology* which supports the contention that from Socrates' point of view this is not a real trial at all. Most impressive is the fact that not once does Socrates address the court in the usual form, ὦ ἄνδρες δικάσται. He never calls them judges. He merely refers to them as ἄνδρες Ἀθηναῖοι, men of Athens. That this form of address is deliberate on his part is made clear beyond any doubt when he speaks at the end to those who voted for his acquittal. This group, by its favorable vote, demonstrated its lack of prejudice and its approval of the philosophic life to which Socrates was dedicated. When he turns to them

2. Cf. *Gorgias*, 454 B, 454 E, 455 A. Jowett renders this "courts of law and other assemblies"; Lamb in the Loeb edition translates it as "law-courts and any public gatherings." These terms are surely much too mild for ὄμιλος unless we understand "assemblies", as the Liddell & Scott Lexicon suggests, "in a contemptuous sense." This correction of the usual translations first came to my attention in an excellent article by W. A. Oldfather, entitled "Socrates in Court", *Classical Weekly*, April 25, 1938. I am also indebted to this article for a number of illuminating references on the question of Socrates' attitude to the Athenian courts.

3. E. g., *Gorgias*, 484 D-E, 486 A-C, 521 A - 523 A; *Republic*, 517 A & D; *Theaetetus*, 172 C - 175 D; *Laches*, 196 B.

4. *Theaetetus*, 172 C.

at the end of the *Apology* Socrates says, "O my judges – for you I may truly call judges."<sup>5</sup> Here we see how clearly Socrates has indicated that the majority of the court must not be taken seriously. His deliberate refusal to address them in the usual way (i.e. as "judges") is even more instructive when we realize that, in spite of his protests to the contrary, Socrates was thoroughly familiar with court procedures and with the usual form which the defendant's plea took. A number of scholars have pointed out, for example, that the opening of his speech follows in every detail the characteristic pattern for such speeches.<sup>6</sup> Even if (as some suggest) he intended this as a parody it still shows that Socrates knew the usual forms, and knew that the court was addressed (at least occasionally) as ἄνδρες δικασταί. In refusing to dignify them by the title "judges" Socrates expresses his evaluation of the court, and, thus, of the trial. For him this is not a real trial at all. On the other hand, his accuser, Meletus, who accepts the authority of the court, does refer to the court as οἱ δικασταί.<sup>7</sup>

We can now understand much more readily some otherwise puzzling aspects of the *Apology*. First, there is the problem posed by the frequently arrogant and overly assured manner in which Socrates addresses the court. The contrast (which we shall show later) with his humility, openmindedness, and even uncertainty in the *Phaedo* is very strong. The difference in tone is determined by the differences in the kind of people he is conversing with. Socrates normally adjusts the level of his discourse to the level of the people whom he is addressing. He never "talks down" to a serious and thoughtful man, neither does he "talks up" to boors and dolts. Where a serious philosophic argument is required he is ready to attempt it. But one doesn't address an ignorant and prejudiced mob with the cautious circumspection of the philosopher. Here Socrates quite properly throws philosophic caution to the winds and makes those positive affirmations of his own worth which alone may impress the mob. That he cannot convince them of his innocence he knows in advance. In fact he quite deliberately makes reference to past events which he knows will hurt his case.<sup>8</sup> He antagonizes the

<sup>5</sup> *Apology*, 40 A. The Loeb translation, less poetically but more precisely, renders this passage "and in calling you judges, I give you your right name." Cf. also *Apology* 41 A, where Socrates again distinguishes between those who "claim to be judges and those who are really judges" ἀπαλλαγείς τούτων τῶν Φασκόντων δικαστῶν εἶναι. I have quoted throughout from the Loeb translation. On the few occasions where, for rhetorical convenience, I have quoted the Jowett translation this is indicated by (J) after the reference. In a few other cases, as is made clear in the text, I have adjusted the existing translations.

<sup>6</sup> Cf., Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology, & Crito*, (Oxford, 1924), notes, pp. 66–67. Also the edition of the *Apology* by Riddell which Burnet cites.

<sup>7</sup> *Apology*, 24 E & 26 D.

judges by poking fun at the usual trial procedures, announcing his refusal to degrade himself by following them,<sup>9</sup> and then proposes a counter-penalty which is a direct insult to the court.<sup>10</sup>

We can understand all this readily if we remember that from Socrates' point of view these are not *really* judges and this is not *really* a trial. Consequently, he makes no serious attempts to defend himself against the official charges. This would have been futile, as he well knew, unless he would be willing to compromise his principles and to conduct himself in the grovelling and fawning way which might have saved his life. But to do this would have meant the real defeat of Socrates. Instead we see how Socrates is victorious, precisely because he makes no effort to defend himself at the level which the court would accept, but rather devotes himself to a defense of the philosophic life and of moral integrity. Before such an audience, however, the best defense is not a closely reasoned argument, and the worst possible defense would be the philosopher's usual readiness to reveal his doubts or uncertainties. Socrates' greatest tribute to the philosophic life in this company of irrational men is the pride, the assurance, the great inner strength which he exhibits, pursuing his own way in open defiance of the Athenians and with complete contempt for their power to kill him. If this impressive display did not sway the mass of the Athenians who were at the trial, it certainly must have been a source of enlightenment and encouragement to that smaller group of men whose minds were still receptive to the claims of philosophy.

Socrates' closing speech in the *Apology*, addressed to the "true judges" who voted to acquit him, is markedly different in tone from his earlier speeches. Here there is none of the seeming arrogance, none of the overbearing taunting self-assurance which he had exhibited up to that point. The shift in tone is understandable, since he is talking to people whom he respects and who respect him. However, the speech still fits into the general setting of the *Apology*, since it is not, strictly speaking, a philosophic discourse, but rather a testament of faith and an exhortation to his hearers. Socrates explains why he feels sure that his death will be a good thing and pleads with them to "regard death hopefully."<sup>11</sup> How very different this is from the carefully reasoned way in which he seeks to show in the *Phaedo* that death is the true fulfillment of

<sup>8</sup> Cf., *Ibid.*, 21 A. In pointing out that Chaerephon went into exile with the now ruling democratic party he underscores in their memories the fact that he remained in Athens. This is surely not calculated to win the sympathy of the court. A similar situation occurs at 30 C ff., where what he says is certain to irritate his hearers.

<sup>9</sup> 34 C-35 C.

<sup>10</sup> 36 B-E.

<sup>11</sup> 41 CD.



the philosopher's quest. In the *Apology*, even his address to his friends, can only be a plea, not a philosophic defense. This is determined by the court setting, and by the fact that he has to make a speech to a crowd rather than have a discussion with a few. For the dialectical method, which, in Plato's view, is the only proper philosophic method, depends on a dialogical situation. Where there is no real dialogue there can be no real philosophic inquiry. The circumstances of the *Apology*, as we have shown, require of Socrates a defense of philosophy against the charges of ignorant and prejudiced men. Because this is not a real trial either of Socrates or of philosophy, it does not require and does not lend itself to a genuinely philosophical defense.

### III

The *Crito* comes closer to being a real trial of Socrates, though it does not fully merit this designation either. Crito is superior to the Athenian court in the fact that he is a devoted friend and a loyal supporter of Socrates. The hostility of the court is in sharp contrast to Crito's appreciation of Socrates. It is, furthermore, an indication of Crito's own worth that he has the good judgment to have chosen a man like Socrates as a friend, and that he is ready to put himself and his fortune at Socrates' disposal. For these reasons Crito is a more understanding judge of Socrates than the Athenian mob could be, and Socrates, therefore, faces Crito's charges in a more nearly philosophical manner than that with which he faced the charges in the court.

However, in spite of his devotion to Socrates, Crito is still not an adequate judge, because he is not intellectually competent. Plato goes out of his way to make this quite clear in a number of places. Most important, perhaps, is the fact that Crito, as Socrates mentions in the *Phaedo*<sup>12</sup>, had offered to provide bail to the court as a surety that Socrates would not escape. Yet, he fails to see the moral objections to his then having arranged for Socrates' escape. Judging Crito as generously as Plato intends that we should, it is clear, at the very least, that he has no understanding of moral obligation. Crito's philosophic naivete is equally evident when he explicitly says to Socrates that "it is necessary to care for the opinion of the public, for this very trouble we are in now shows that the public is able to accomplish not by any means the least, but almost the greatest of evils."<sup>13</sup> If Crito can still believe this after all of the time he has spent with Socrates, and after having heard Socrates' speech to the Athenian court, then he has not even minimal

<sup>12</sup> 115 D.

<sup>13</sup> *Crito*, 44 D.

philosophic understanding. This is further borne out a little later in his conversation with Socrates when he expresses, among other things, his shame at "the way in which the trial itself was carried on."<sup>14</sup> With all his love for Socrates he still has not understood what Socrates intended in his speech to the court.

To see fully this intellectual defect of Crito, as well as the strength of his personal devotion to Socrates, we must turn to the *Phaedo*. For we might, perhaps, find other ways of explaining away what seem to be his intellectual limitations in the *Crito* if we did not have the very clear picture of the man which Plato draws for us in the *Phaedo*. It could be argued, for example, that Crito understood Socrates' philosophic position thoroughly, but that he was moved by his deep friendship to make one last effort to save Socrates' life. Seen in this way his plea to Socrates would be understood as the desperate act of a dear friend, rather than as an indication of Crito's simple-mindedness. An examination of the *Phaedo* makes it impossible to support such an interpretation of Crito, but establishes, instead, in a precise and unambiguous way Crito's lack of philosophic understanding.

Our first introduction to Crito in the *Phaedo*<sup>15</sup> sets the tone for our understanding of him. He enters what is already a serious conversation to request Socrates, on behalf of the prison attendant, not to talk so much. Excessive talking will make it harder for the poison to work, and this may mean that Socrates will have to suffer the unpleasantness of taking several doses of the poison. Though Crito is not speaking for himself, only for the attendant, we still learn much about him from this conversation. He is anxious about Socrates' bodily comfort, and can think only in these terms. He cannot understand that Socrates is sincere in his disdain for the body and in his emphasis on the primary value of the soul. I believe that Plato deliberately introduces us to Crito in this way in order to give us a clear picture of him as a devoted but unphilosophic friend of Socrates. Looking back at the *Crito* we can now see how significant it is that he is pictured in exactly the same way in his first appearance in that dialogue. That his initial concern is for Socrates' bodily comfort is made evident by the fact that he sits by silently while Socrates is sleeping, marvels at the serene sleep of the condemned man, and refrains from waking him because he wants him to "pass the time as pleasantly as possible."<sup>16</sup>

This is consistently the way in which Plato characterizes Crito in each of his appearances in the *Phaedo* as well. He is the warm friend whose main concern is with the body of Socrates, not with his soul. What better way could there be for Plato to present Crito

<sup>14</sup> *Ibid.*, 45 E.

<sup>15</sup> 63 D - E.

<sup>16</sup> *Crito*, 43 B.

as an essentially unphilosophic man? He takes no active part in the long philosophical discussions which occupy Socrates' last hours. However, he reappears at the end in his characteristic role when Socrates indicates that he is ready to bathe and then to take the poison. Crito's friendship is shown in the fact that it is he who asks Socrates, "Do you wish to leave any directions with us about your children or anything else – anything we can do to serve you?"<sup>17</sup> But it is also Crito who goes on to ask, "How shall we bury you?", a question which could not have been raised by anyone who had even a slight understanding of the preceding discussion. Crito's question is so inappropriate that Socrates feels compelled to remark that though he has spoken at great length about the soul as distinct from the body and more valuable than the body, Crito has not grasped the point at all.

A little later Crito again shows his failure to understand when he pleads with Socrates to delay taking the poison until the last possible moment. This also calls forth a rather sharp response from Socrates, since no one who understood his views could have made such an irrelevant plea.<sup>18</sup> Finally, with a master's touch Plato has Crito close Socrates' eyes and mouth after he is dead.<sup>19</sup> In this way Crito is unmistakably identified as the loving friend of Socrates, a friend who cherished Socrates' body but lacked the intellect to appreciate the philosopher's spirit.

Socrates discussion with Crito takes the general form of a trial. In urging Socrates to escape from prison Crito makes a number of charges against him. He introduces the charges with the claim that if Socrates refuses to escape he will be a wrongdoer or a doer of evil, his act will be οὐδὲ δίκαιον.<sup>20</sup> This is approximately the same term used in introducing the formal charges against Socrates in the *Apology*, where the phrase is Σωκράτη ἄδικεῖν, "Socrates is a wrong doer."<sup>21</sup> In both cases this general charge is followed by a number of specific charges. This similarity of form ought to be enough to show us that in the *Crito* we also have Socrates on trial, but this time he stands in judgment before his friend Crito, rather than before the Athenian mob. The atmosphere of a trial is further provided in the *Crito* by Socrates' explicit statement of his readiness to defend himself. He says to Crito, "Then we agree that the question is whether it is right for me to try to escape from here without the permission of the Athenians, or not right (πότερον δίκαιον . . . ἢ οὐ δίκαιον)." <sup>22</sup>

<sup>17</sup> *Phaedo*, 115 B.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 116 E – 117 A.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 118 A.

<sup>20</sup> *Crito*, 45 C.

<sup>21</sup> *Apology*, 24 B.

<sup>22</sup> *Crito*, 48 C.



That this trial is on a higher philosophic level than the trial in the *Apology* is made evident in a number of ways. In the first place, Crito respects Socrates and takes him seriously, while the Athenian court did not. Secondly with prodding from Socrates, Crito affirms the principle that we ought never do wrong, and that we must not even repay evil with evil.<sup>23</sup> This is an admission that Socrates could never have gotten from the mob. Even though Crito lacks any philosophic understanding of this principle, he is, nevertheless, a man with what we might call loosely "fundamental moral decency". He wants to do what is right though he is not always intelligent enough to know what is right. He appreciates moral integrity and even reveres it, while the Athenians, as their actions show, have only contempt for such uprightness.

Because of these differences Socrates makes some attempt, however, restricted, to discuss seriously with Crito the reasons for his refusal to escape, and thus to answer Crito's charges. In contrast, he refuses to take seriously the charge of Meletus. As he himself says, after a brief cross examination of Meletus, "Well then, men of Athens, that I am not a wrongdoer according to Meletus' indictment, seems to me not to need much of a defense, but what has been said is enough."<sup>24</sup> His address to the court, as a result, makes no attempt to refute Meletus directly, for in his examination of Meletus, (and it is clearly an examination of Meletus, not a discussion with him), he has shown the man to be a fool. All that remains for Socrates is to try to explain and defend himself against the "old accusations" which have prejudiced the Athenians. And, as we have already shown, in the court of Athens this was best done not by philosophic argument, but by the moving personal example of a Socrates who remained true to his principles and who had no fear of any punishment that lesser men might impose on him.

He does not dismiss Crito's charges so casually. In a mood quite different from that of the *Apology* Socrates accepts the earnestness of Crito's charges and makes a sincere effort to answer them. For it is not a hostile mob, or a few strongly prejudiced individuals who accuse him, but a very good and very simple man. Charges from such a source need to be answered properly. A proper answer, however, is not one which takes account only of the seriousness of the accusations. To be satisfactory an answer has to adjust itself to the level of both the accusations and the accuser. And in this case both are extremely simple. Crito has a very uncomplicated mind, and his indictment of Socrates reflects his complete lack of subtlety and intellectual penetration. Unlike the vague generalized charges in the *Apology* Crito's charges have the merit of being very direct and specific. But this is also their chief defect. They are much

<sup>23</sup> *Ibid.*, 49 A – E.

<sup>24</sup> *Apology*, 28 A.

too restricted in scope, as is Crito himself, to merit a truly philosophic answer. Crito raises no questions of an ultimate sort. He is only concerned with the grounds for one particular moral decision. This is why Socrates treats the whole matter as a question of black or white. He talks as if there is one, and only one, unambiguously correct decision. First, he gets Crito to agree to his major premise (that one must never do wrong) without any hesitation or equivocation. No really excellent philosophic mind would have assented as readily as Crito did even to a principle which he had undoubtedly heard countless times before. In contrast Simmias and Cebes in the *Phaedo* continue to question even those principles and doctrines which by their own admission they have believed, and which they have just again reaffirmed to be sound and reliable. This is a measure of the difference in intellectual ability between these young men and the aged Crito. Because of this difference Socrates (as we shall soon see) speaks with much tentativeness and hesitation in the *Phaedo*. Knowing the complexity of the charges against him and the deep insight of his accusers he proceeds with great caution, and does not claim absolute certainty.

But this is not the appropriate way to answer the simple Crito, any more than it would have been the appropriate way in the court. Crito can respond to moral instruction, but not to the complexities of a philosophical debate. Socrates recognizes this and answers his friend's charges in a clear, direct, and unambiguous way. It would be hard to deny that Socrates could have found flaws in his own argument. This would certainly not have been difficult for a man who was so marvellously skilled at finding the flaws in others' arguments. If Socrates does not do this in the *Crito*, if having considered the main counter-arguments, he still talks with complete assurance about the correctness of his own position, it is not due to intellectual dishonesty. It is, rather, Socrates' sensitive understanding that this is not the appropriate mode of discourse for a conversation with Crito. If this point seems doubtful now it should certainly be strengthened by our discussion of the parallel question in the *Phaedo*. As we turn to an examination of this last version of the trial of Socrates we shall see how ready Socrates is to admit his uncertainties when he is talking to men who are likely to be helped rather than injured by such admissions.

#### IV

The *Phaedo* is commonly thought of as a dialogue about immortality or the nature of the soul. Most of the discussion is, of course, taken up with these topics, but to understand the dialogue properly we must pay attention to the framework in which the discussion occurs. For the *Phaedo*, like the *Apology* and *Crito*, is explicitly conceived

as a trial of Socrates, a trial which is more satisfactory and more significant than the others. And it is as a trial (though, perhaps, not only as a trial), compared and contrasted with the earlier trials, that the dialogue should be studied.

Cebes and Simmias level a serious charge against Socrates. They argue that it is wrong for Socrates to welcome death. He ought to be troubled, they think, at the prospect of leaving this world, where he is in the service of the wise and just gods, to go to an unknown destiny and to unknown rulers. There is here the suggestion that his cheerfulness in the face of death, i. e. at leaving the governance of the gods, may, perhaps give some justification to the Athenians' charge that Socrates is an atheist. We can also see how these accusations are related to those which Crito had made. Crito had accused Socrates of being too unwilling to leave the Athenian prison. Cebes and Simmias accuse him of being overly willing to leave his bodily prison. As Simmias summarizes the charges he says to Socrates, "You are too ready to leave us, and too ready to leave the gods whom you acknowledge to be our good masters."<sup>25</sup>

The trial setting is established immediately by Socrates when he replies, "And so you think that I ought to answer your indictment as if I were in a court." He adds that he will "try to make a more convincing defence than I did before the judges."<sup>26</sup> This trial setting is carried out and emphasized in a number of places in the dialogue. Not only the preliminary conversation, but the whole discussion which follows is to be considered as Socrates' defense. To begin the conversation, Socrates gives a general statement of his position which concludes in this way: "And therefore I maintain that I am right Simmias and Cebes... if then I succeed in convincing you by my defense better than I did the Athenian judges, it will be well."<sup>27</sup> The long dialogue which follows is Socrates defense of his position, the defense through which he seeks to be acquitted by his accusers who are also his judges.

That this trial stands on the highest philosophical level of the three is certainly evident. In the first place the judges are of a very high caliber, - men who appreciate Socrates, who are devoted to him, and who are, at the same time, highly intelligent. Their personal friendship for Socrates is shown, above all else, by the fact that they are present during his last hours. Surely, no strangers would have been with him on such an occasion. Moreover, as we mentioned earlier, Simmias and Cebes had come to Athens bringing money

<sup>25</sup> *Phaedo*, 63 A, (J).

<sup>26</sup> *Ibid.*, 63 B.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 69 E, (J). The fact that Socrates here refers to his Athenian "judges" in no way refutes our earlier thesis. In the *Apology* where he addressed them directly he refused to dignify them by the title "judges". Here, where he is merely referring to them, the title is no more than a convenient identification.



with which they hoped to arrange for Socrates' escape. It seems reasonable to suppose that only friends would have done that. Yet, if the trial is to be fair and honest, precautions must be taken against the favoritism which intimate friends might show. It may be for this reason that Plato makes Simmias and Cebes carry the burden of the argument against Socrates. For though they are friends of Socrates, we are informed that they are foreigners.<sup>28</sup> Their ties to Socrates are not as close as those of the Athenians. They have spent less time with him, have seen him less frequently, and it may, therefore, be hoped that they are more likely to be rigorous in their questioning and in their judgment.

Their great philosophic competence contrasts strikingly with the moral and intellectual irresponsibility of the Athenian court and with the simple-mindedness of Crito. Their questioning is sharp and penetrating; their attempted refutations of Socrates are deft and skillful; and their tenaciousness is exemplary. Only excellent philosophic minds could have carried on the high level of philosophic discussion which we have before us in the *Phaedo*. Very early in the dialogue Socrates shows his pleasure at Cebes' earnestness and depth. Speaking in praise of Cebes Socrates says, "Here ... is a man who is always enquiring, and is not so easily convinced by the first thing which he hears."<sup>29</sup> Cebes intellectual superiority as compared with Crito comes to mind at once. Crito is very readily convinced by the first thing he hears from Socrates. And even if he is not convinced, he lacks the intellectual ability to challenge Socrates successfully or to argue with him effectively. This is why the *Crito* is a trial at a much lower level. Socrates' victory there comes much too easily and with relatively casual analysis of the most basic questions. When, however, he stands in judgment before Simmias and Cebes he is dealing with men who require far more of him. They will not be convinced by positive and dogmatic assertions, nor will they allow Socrates to avoid the fundamental problems, no matter how perplexing they are. These are judges who probe each issue to its depths, who demand persuasive evidence, and who are not dazzled by apparently brilliant arguments. To meet their challenge Socrates is required to use his best powers, which means to think and to talk at his highest level. For these reasons they constitute a court worthy of Socrates, and they provide him with a trial which is fit for a philosopher.

The greater seriousness of the trial in the *Phaedo* is also reflected in the kind of accusations which are made against Socrates. In the

<sup>28</sup> *Ibid.*, 59 C. Jowett's rendering of ξένοι as "strangers" is very misleading. They are not strangers in our ordinary sense at all. They are "foreigners," i. e. non-Athenians. However, they are received in Athens as friends and are given hospitality. It is completely clear that these are not strangers, i. e. men unknown to Socrates who are meeting him now for the first time.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 63 A, (J).

*Apology* and *Crito* Socrates has to answer very simple charges. The indictments in the *Apology* are very vague and very general. It requires little skill for Socrates to meet them. His difficulties in the *Apology* are with the court. He knows how to meet their accusations, but their prejudice is so strong that their minds are closed to anything that Socrates might say in his own defense. Crito's charges suffer from the fact that they are much too detailed and specific. He raises issues which, as we have already shown, are so restricted in scope that they do not require Socrates to respond at a very profound level. In each case the charges mirror the men who made them. The Athenians, like their accusations, are confused and irrational. Crito, like his accusations, is naive and simple.

Similarly, the indictment of Simmias and Cebes is as profound and as subtle as we would properly expect. While the charges seem simple enough in their initial formulation, the further discussion brings out their depth and comprehensiveness. For these men are not merely repeating vague rumors and ancient prejudices, nor are they primarily moved by their anxiety as devoted friends who are trying to save the life of Socrates. What they are demanding is a justification of Socrates' entire life, a defense of those things which Socrates has held to be supremely valuable and, hence, of his highest commitments. At the very beginning of the dialogue Plato gives us the clue which should help us see the inner meaning of the charges. In the prologue to Phaedo's narration, while he is still addressing Echecrates Phaedo tells him that "philosophy was the theme of which we spoke."<sup>30</sup> It is as if Plato wants to protect his readers, and Phaedo his hearers, against a common mistake. The dialogue seems to have immortality as its main theme. Hasty readers and casual listeners might readily come to this conclusion. However, Plato cautions us (through Phaedo's comment) not to take the appearance for the reality. The real theme of the discussion is philosophy. The particular subjects which are taken up are ancillary to this central theme. Because philosophy is the main concern and the main activity of Socrates it is, in a way, the broader theme of each of his conversations, not only of this last one. However, here, in the last hours of his life he is being asked directly to defend philosophy. This is the deeper demand made of him by Simmias and Cebes – the demand that he justify his conception of the philosophic life and his commitment to that life. Such a demand is especially appropriate just prior to his death, since Socrates has argued that the philosopher is always pursuing death. If this is true (and it becomes clear later that it should not be taken literally), then Socrates, the philosopher, is now at the high point of his philosophic career. He is about to find his philosophic fulfillment in death. What time could be more appropriate to

<sup>30</sup> *Ibid.*, 59 A, (J).

examine with him the grounds of his belief in philosophy? Carried out under the skillful questioning of friendly, but toughminded men, such an examination of Socrates is the highest, the most earnest, and the most significant of his trials before others.

The manner in which Socrates deals with these difficult questions is also illuminating. In the *Phaedo* we find none of the seeming arrogance and smugness which Socrates exhibited in the *Apology*, nor do we find the complete assurance with which he answered Crito. Instead, his defense is always humble and always tentative. He is not before a mob whom he hopes to move to an appreciation of the philosophic life by emotional and rhetorical devices. Neither is he before an anxious and simple friend who seeks to be convinced in absolute terms that Socrates has made the right decision. In the *Phaedo* he is conversing with young philosophers who appreciate the complexity of their own questions. Only a fool would try to give final and absolute answers to such profound and searching questions. And Socrates was surely no fool. To Simmias and Cebes he can afford to reveal his uncertainties, while at the same time showing the grounds of his conviction. The questions they ask merit philosophic answers and require philosophic caution.

Comment on the philosophic depth of the *Phaedo* is hardly necessary. It is evident to any reader that the discussion in the *Phaedo* is carried on in a profounder and more earnest way than in the *Apology* or *Crito*. What is not ordinarily noticed is that Plato goes to great lengths to impress on his readers the fact that claims to certainty are studiously avoided by Socrates and his friends. But it is this very cautious and tentative attitude, so frequently overlooked by students of the *Phaedo*, that we shall find to be most instructive.

It would be well, perhaps, to cite some of the key passages in which this attitude of cautious restraint is expressed before we comment on their significance. Early in the discussion Socrates admits that his own views on the main question then before the group are gotten "only from hearsay<sup>31</sup>." A little farther on the strongest comment he makes about his doctrine is that "perhaps... it is not unreasonable."<sup>32</sup> Later, when he expresses his strong conviction that the philosopher is the man who "employs pure, absolute reason in his attempt to search out the pure, absolute essence of things," Socrates asks, "Is not this the man, *if anyone*, to attain the knowledge of reality?"<sup>33</sup> Even about this, which is so basic in his philosophic thinking, he does not claim certainty. Throughout the discussion there is present this atmosphere of questioning and of searching, rather than an air of dogmatic assurance.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 61 D.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 62 C.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 66 A. Underscore my own.



The impact of this cautious attitude is strengthened when we find that it is the way in which the most important problems in the dialogue are consistently approached. Concerning his belief that the soul is immortal, Socrates proposes that they should inquire into the matter only "to see whether it is *probable* or not."<sup>34</sup> When he finishes the first major portion of his defense Socrates, himself, tells the others that, "There are still many subjects for doubt and many points open to attack, if anyone cares to discuss the matter thoroughly."<sup>35</sup> Throughout the following discussion he continues to refrain from claims to complete certainty. At the end of the formal argument, which has been very long and very arduous, Socrates does claim that he has arrived at a certain proof of his main contentions.<sup>36</sup> However, he goes on at once to caution Simmias not to stop inquiring. Socrates tells the young man that the fundamental assumptions on which his proof of immortality depends "ought to be more carefully examined, even though they seem to you to be certain." Then he adds, "And if you analyse them completely, you will, I think, follow and agree with the argument, so far as it is possible for man to do so."<sup>37</sup> Jowett shows the hesitation of Socrates even more forcefully. In his translation the last clause reads: "with a sort of hesitating confidence in human reason." Even when we *think* we have achieved certainty, Socrates is saying, we still must continue our inquiry, for human reason is never absolutely reliable when it confronts such ultimately difficult questions.

It should be made clear that neither Socrates, nor the other persons in the dialogue, underestimate the importance of certainty. Wherever certainty is possible one must settle for nothing less. A philosopher should never accept merely probable judgments about matters that can be known with demonstrable certainty. About this all the main participants in the *Phaedo* are in agreement. (This is, after all, why Socrates sees dialectic as a δεύτερος πλοῦς, a second best method.) But they also believe that it is equally the task of the philosopher to recognize when certainty is not possible and to have the courage to decide the issue in terms of the strongest probabilities. A true philosopher will take a stand on important questions, even though there is no certainty possible. He will not be deterred by the risk of being wrong. This way of the philosopher is magnificently summarized by Simmias with the apparent approval of Socrates and the others. He says:

<sup>34</sup> *Ibid.*, 70 B. Underscore my own.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 84 C.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 107 A.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 107 B. ἀκολουθήσετε τῷ λόγῳ καθ' ὅσον δυνατόν μάλιστα ἀνθρώπῳ ἐπακολουθήσαι; literally, "you shall follow the λόγος far as that is within the capacity of man."

I think, Socrates, as perhaps you do yourself, that it is either impossible or very difficult to acquire clear knowledge about these matters in this life. And yet he is a weakling who does not test in every way what is said about them and persevere until he is worn out by studying them on every side. For he must do one of two things; either he must learn or discover the truth about these matters, or if that is impossible, he must take whatever human doctrine is best and hardest to disprove and, embarking upon it as upon a raft, sail upon it through life in the midst of dangers, unless he can sail upon some stronger vessel, some divine revelation, and make his voyage more safely and securely.<sup>38</sup>

The tentativeness with which Socrates speaks in the *Phaedo*, his caution against even his own claims to certainty, and his readiness, nevertheless, to make a decision in terms of the strongest probabilities, all these are a true measure of the philosophic maturity of this trial as contrasted with the earlier ones.

The argument that it is the philosopher's right, and even his obligation, to struggle with those difficult questions whose answers can never be certain is the core of Socrates' defense of himself, and, therefore, of philosophy. For Socrates knew what many of us have not yet learned after more than two millenia of philosophic inquiry, that the most important questions can rarely be answered with certainty. Yet these are the very questions which concern us most profoundly as men, and, thus, the questions which we can least afford to leave unanswered. To give up the search, to lose faith in the continuing value and importance of philosophic inquiry is a major calamity. It is the danger against which Socrates wants most to protect us, for as he says, "no worse evil can happen to a man than to hate argument."<sup>39</sup> The passage in the *Phaedo* from 89 A to 91 C expands this thought. It is, I think, a major error to treat (as some commentators do) this passage which contains Socrates' cautions against the dangers of misology as a mere interlude.<sup>40</sup> My own conception of the dialogue as the third version of Socrates' trial gives us strong reason for believing that this passage is central to the whole discussion.<sup>41</sup> In this passage Socrates exposes the inner significance of the charges of Simmias and Cebes, and it is here also that he formulates his main defense. Without the cautions against misology the rest of the dialogue loses its direction, and Socrates' defense is unconvincing.

The indictment involves more than the simple claim that Socrates is much too ready to leave this world which, he admits, is governed

<sup>38</sup> *Ibid.*, 85 CD.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 89 D.

<sup>40</sup> For example, Burnet in his notes to his text of the *Phaedo* labels the passage: - "Protreptic Interlude (89a9-91c5). A Warning against μισολογία."

<sup>41</sup> It may not be wholly irrelevant to note, incidentally that the passage is located at the approximate geographic center of the dialogue.

by the good gods. What is important about the charge is the perplexity of Simmias and Cebes over the fact that Socrates should give up so readily the certainties of this life for the uncertainties of the next. Their arguments seem to have shown remarkably well that Socrates cannot help but be somewhat uncertain about his destiny after death. What Socrates has to convince them of is that there are times when thoughtful and honest men must exchange their trivial certainties for great, though uncertain, possibilities. The true philosopher, who is in Socrates' view the best of men, puts his faith in inquiry itself, in the dialectical process. This means that he may never gain certainty about some matters, but will not, on this account, be prevented from taking a stand on important issues, though he can only rely on probabilities, on what seem the best of the available arguments. Socrates' only certainty is that we must not give up our faith in the philosophic quest.

Misology is the worst evil that can befall a man because the misologist is the opposite of the philosopher. Wisdom, which the philosopher seeks, is the very best for man. If we can ever get wisdom it will only be through inquiry. The misologist, hating and rejecting inquiry, has given up the only road to wisdom. Since this means that he has abandoned the pursuit of man's highest aims, this is, obviously, the worst possible calamity. Exactly such a danger hangs over the head of the man who demands certainty always. First, he will be like Crito, accepting every argument indiscriminately. He dares not allow himself to see how rarely any argument about an important matter ends in certainty. Or perhaps he is not intelligent enough to see the limitations of most arguments. The usual result is that he soon finds that his cherished certainties collapse, that he has often been misled into belief, and he ends up hating and distrusting all inquiry. This is what has happened to the Athenians. They have become irrational men who no longer respect the quest for wisdom. Their hatred of argument is as great, as is their hatred of Socrates, the man who never stops arguing and inquiring. Their deepest resentment against Socrates stems from the fact that he so frequently attacked their unquestioned certainties as they were embodied in the most respected authorities in Athens. Instead of being stimulated by his attacks to continue the inquiry, the Athenians and their leaders reacted by giving up all inquiry. Reason is considered by them to be utterly unreliable, because so much about which they had once been completely convinced, on apparently solid, if not rational, grounds, turned out to be very doubtful under Socrates' criticisms. So many men whom they trusted implicitly were exposed by Socrates as shallow and ignorant.

Here, then, are the dangers, — that represented by Crito who believes arguments too readily, and that represented by the Athenian court whose members distrust all rational argument. Men



like Crito are always in peril of being easily misled and, when they discover their plight, they are likely to become misologists, just as the Athenians did. What Socrates has to show is that the best way is the middle way, that of continuing inquiry without stop, neither hoping for cheaply won certainties, nor hating inquiry because it rarely justifies such certainties. He has to defend his whole life, which has been devoted to the quest for truth, even while in his last moments on earth he still cannot claim to know the truth finally. Though Socrates has always spoken of the soul as more important than the body, and for this reason speaks of the philosopher as the man who is always pursuing death, i.e. the final separation of soul from body, he has not been able to establish this doctrine on absolutely unquestionable grounds. What if there is no soul apart from the body? What if it is the body which gives life to the soul? This is what Simmias and Cebes demand to know. They ask for Socrates' evidence, for the ground of his belief. But Socrates has to acknowledge, even at the very end, that his own certainties are still open to doubt and must be questioned by others. How, then, does he justify his life and his death? On what basis has he made his decision to die if he has not proved demonstrably that his views are correct?

His defense consists only in part of the formal arguments which he offers. It is true that he makes out a strong case, though not an absolute one, for his position. On the basis of his arguments there appear to be good reasons for believing in the superiority of the soul to the body. There is also considerable support given to the belief in the priority and independence of the soul. The evidence, however, is only strongly probable, not completely certain. Socrates' arguments depend on premises which need not be granted. This is why he still cautions the young men, even at the end of the discussion, that they must continue to examine the fundamental assumptions on which his proofs are based. This cannot be his complete defense, since Simmias and Cebes are asking why he is willing to settle for uncertainties, and how he can allow himself to make a decision in so grave a matter on the basis of only probable evidence.

Socrates' main defense is not in the substance of the arguments, but in the fact that he does continue to argue and inquire. It is especially impressive that he should persist in inquiry about such a subject at such a time. Every sensitive reader is deeply moved by the picture of the aged Socrates arguing the question of immortality until just a few moments before his death. Even more moving is Socrates' demand that no criticisms of his belief be withheld from him out of false sentimentality. This is his strongest defense. His own absolute commitment to philosophic inquiry as the highest human activity is his ultimate justification. In effect, he is saying to his friendly accusers that no man is obligated to achieve cer-

tainty, but every man is obligated to pursue it as long as he is on earth. The man who reaches conclusions about important matters without critical reflection is stupid or wicked or weak. So long as we have inquired into a question to the best of our ability we are justified in accepting provisionally the most persuasive conclusion, that we can arrive at. It is only provisional, however. We must continue to search if we are to hold our position in an intellectually and morally responsible way. However, when a man comes to the end of his life, or when he has to choose between ending life honorably or living on dishonorably, then he has to make a final and irrevocable commitment. There is very little time left for the continuation of the inquiry. The decision must be made now. The thoughtless unreflective man really can not make a decision, and if he does can give no justification for it. The philosopher, who has made his decision after a lifetime of the most careful analysis of the main questions, has the only justification that a man can hope for. He can assert that he is deciding on the basis of the very best that his understanding teaches him. No more can be asked of any man. Socrates does not know for certain that the soul is to be valued above the body, or that the soul is immortal. But it is unquestionably the case that he has reached his conclusions about these matters only after the most thorough study. Down to the last moments of his life he continues his search for a final answer. This search alone justifies Socrates, for it is positive assurance that he has made up his mind in the only responsible way open to him.

He is understandably concerned, above all else, to protect his friends from the dangers of misology. They must continue to have faith in philosophic inquiry as the highest human activity. If they do, then Socrates will be justified in their eyes, even though his arguments for the immortality of the soul lack certainty. Moreover, so long as they seek knowledge, the way to the good life will continue to be open to them, as well. If, however, they yield to the dangers of misology then, like the Athenians, they will condemn Socrates and will, themselves, also be lost. The judgment of Socrates' whole life, not only of his death, hangs in the balance. For his readiness to die appears to him to be the appropriate conclusion of the way in which he has lived. In life, as well as in death, he has valued the soul above the body. The true end of the soul being wisdom, inquiry, which would lead to wisdom, has been his main activity. That same inquiry causes him now to meet death hopefully and cheerfully. Condemn and hate inquiry, and you must condemn and hate Socrates. Respect inquiry as man's only hope, and you will respect both the life and the death of Socrates.

One of Socrates' greatest concerns, therefore, is with the effect which the argument is having on Phaedo and the other silent members of the group, and on each person who will hear repeated the conversations of his last hours. If they become misologists, then,

like the Athenians, they will condemn Socrates for misleading them. He sees how readily Phaedo and the others are distressed by the varying fortunes of the argument. Just when they were most convinced that Socrates had made his case irrefutable Simmias and Cebes offered what seemed like crushing objections. As Phaedo tells his own hearers:

Now all of us, as we remarked to one another afterwards, were very uncomfortable when we heard what they said; for we had been thoroughly convinced by the previous argument, and now they seemed to be throwing us again into confusion and distrust, not only in respect to the past discussion but also with regard to any future one. They made us fear that our judgment was worthless or that no certainty could be attained in these matters.

To which Echecrates, (a later hearer, like each of us, of Socrates' last conversation) replies:

By the gods, Phaedo, I sympathise with you; for I myself after listening to you am inclined to ask myself: "What argument shall we believe henceforth? For the argument of Socrates was perfectly convincing, and now it has fallen into discredit." <sup>42</sup>

Socrates addresses his plea against misology to Phaedo, and through him to all men, urging that he retain his faith in the search for knowledge. He even has to caution Simmias and Cebes, though the dangers are far smaller for them, since they have shown their unswerving devotion to inquiry. He pleads with them to drive on as hard as they can, seeking the truth even if it should be an unpleasant truth. If they yield too readily there is great danger. For as Socrates says, "I may ... in my eagerness deceive myself and you alike and go away, like a bee, leaving my sting sticking in you." <sup>43</sup> The true function of Socrates is to be the gadfly who spurs men on to inquiry, rather than the bee whose sting poisons them and causes them to stagnate. If he succeeds as a gadfly, then his own defense is assured, for all his judges will see in their own experience the worth of Socrates' way of life and his consistency in accepting death. But if his arguments have the effect of the poisonous bee, if their sting destroys men's faith in the philosopher's quest, then both Socrates and the arguments are condemned. We can now understand the results of the three trials. The Athenians condemned Socrates, but were utterly unfit to judge him. The Socrates whom they condemned was Socrates the citizen, who was a threat to their security. He had tried to teach them that "the unexamined life was not worth living," and they never forgave him for having taken away their false, but comfortable, certainties. They hated human reason because it was less than perfect, and they hated Socrates, who forced them to see that the assurance of

<sup>42</sup> *Phaedo*, 88 CD.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 91 C.



their self-proclaimed "expertes" was never very reliable. In sum, they could not forgive the man who taught them that wisdom begins in the awareness of our own ignorance, and that curing our ignorance is an arduous and unending labor. Their course of action was predetermined, as Socrates knew.<sup>44</sup> Having had their faith in reason destroyed they had to destroy Socrates, the unpleasant reminder of their own folly.

Crito, on the other hand, acquitted Socrates completely, but this acquittal was won much too easily to be very significant. There was no struggle, no effort, no real defense – just Socrates' statement of his position and Crito's unquestioning acceptance of it. At most we can say that Crito approved of his friend Socrates and loved him as a friend. This was a great personal testimony, but it was not a serious trial of a mature man facing serious charges.

In the *Phaedo* we reached the climax of the trials. Here it was neither Socrates the citizen, nor Socrates the friend, but Socrates the philosopher who was on trial. The Athenians condemned him; Crito acquitted him; but the court in the *Phaedo* justified him. They justified him, even while they continued to question the certainty of his proofs. In fact, this is the very justification, namely that they never gave up their faith in the importance and reliability of philosophic inquiry. So long as they continued to trust inquiry they would necessarily approve of Socrates whose decisions were always based on inquiry. Simmias and Cebes showed their dedication to the continuing search for truth by the courage with which they pressed Socrates to defend his belief in immortality almost down to the moment of his death. Here normal human sentiment and the tender concerns of anxious friends yielded to the endless search for truth. This was the way in which they rendered their verdict, by following in Socrates' own path.

Even the lesser people in the group, who are represented by Phaedo, were led to appreciate and to follow the way of Socrates. They were almost driven to despair by the twists and turns of the argument. It seemed to them as if there was no point in trying to inquire into such difficult questions. They failed to see that thoughtful argument could ever justify serious decisions. At the moment when they were most threatened by the danger of misology they were saved. It was the example of Socrates which saved them, even more than the strength of his defense against the criticisms of Simmias and Cebes. Socrates' important concern was that they should not lose faith in rational inquiry, and he protected them against this danger. As Phaedo tells us:

Echecrates, I have often wondered at Socrates, but never did I admire him more than then. That he had an answer ready was perhaps to

<sup>44</sup>. Cf., *Apology*, 36 A, where Socrates tells them, "your decision was not a surprise to me."

be expected; but what astonished me more about him was, first, the pleasant, gentle, and respectful manner in which he listened to the young men's criticisms, secondly, his quick sense of the effect their words had upon us, and lastly, the skill with which he cured us and, as it were, recalled us from our flight and defeat and made us face about and follow him and join in his examination of the argument.<sup>45</sup>

Thus we see that even Phaedo and the others were saved from misology. They did return to the argument, which means that they, too, justified Socrates by imitating him. Their renewed faith in rational inquiry also restored their faith in Socrates' right to his decision.

It was, thus, in his last hours that Socrates had his genuine trial, the trial of Socrates the philosopher and of the philosophic life to which he had dedicated himself. This was the only one of the trials worthy of Socrates, for it was the only one in which the judges were competent and the charges profoundly searching. It was only natural that this should have been the trial that evoked the most earnest and the most completely philosophic defense. The success of the defense was guaranteed when the judges themselves followed Socrates' example and accepted his way as their own.

## V

Having examined carefully the trials of Socrates we can now understand more readily the trials of his accusers and judges. Whenever a man is on trial his judges and accusers are also on trial. The way in which the proceedings are conducted and the quality of the final judgment is a test of the prosecutors and judges. If the trial proceedings are careful, and searching, and fair, if the final judgment is wise and just, then the court has shown itself to be worthy of its charge. If, on the other hand, the proceedings are careless or prejudiced, or the decision foolish and unjust, then the court is condemned by its own actions. What is true of every trial was magnificently exemplified in the trials of Socrates. As he stood before his judges, they, too, were being judged. Plato first brings this to our attention in the *Apology* when Socrates says to the Athenians, "I am now making my defense not for my own sake, as one might imagine, but more for yours, that you may not by condemning me err in your treatment of the gift the God gave you."<sup>46</sup> Socrates knew that the Athenians were also on trial, and that he alone had the possibility of saving them.

However, this possibility was very slim indeed, and Socrates, though he made an earnest effort, failed in his attempted defense. The

<sup>45</sup> *Phaedo*, 89 A.

<sup>46</sup> *Apology*, 30 DE.

Athenians presented an especially difficult problem, since they had to be protected from their own worst inclinations. If their prejudice and irrationality would control the trial and determine the verdict, then they would certainly fail their test. It was this danger which Socrates, serving as their defender, sought to overcome, but the task was almost hopeless. For the Athenians to have been justified it would not have been enough for them to acquit Socrates. They would have had to acquit him for the right reasons. Socrates could almost certainly have won acquittal had he followed the usual pattern of defense. Flattery of the court, emotional appeals for sympathy, and similar devices which had served other defendants so well would undoubtedly have helped Socrates' case. We know that he refused to employ such tactics for his own sake, since this would have been a denial of the principles which he had always taught. It is equally clear that he had to avoid such tactics for the sake of the Athenians as well. Socrates' employment of the usual strategies of defense might have caused the Athenians to acquit him, but the acquittal would be for the wrong reasons and, thus, would be a condemnation of the court.

Only an acquittal of Socrates which was motivated by justice and truth would be, at the same time, an acquittal of the Athenians. This defines for us the near impossibility of Socrates' task, for he had to try to make essentially irrational men think and act rationally. They had not only to acquit him, but had to do so out of an appreciation and approval of the worth of his life and a recognition of his true service to Athens. This meant that a mob which was suspicious and hostile to Socrates because he was a philosopher, would have to reverse itself completely and become a patron of philosophy. How could Socrates possibly work such a miracle?

There was no hope that he could achieve this goal through reasoned argument, since his hearers were irrational men. The only way open to Socrates, as we have seen, was to exhibit the inner strength and nobility of character which he had achieved through the pursuit of philosophy. He had some hope that this might impress the court, that they would be moved by his display of courage and integrity to respect the life of philosophy which could produce courageous men like Socrates. This was the only way he could defend them. Certainly Socrates had some success. The large vote in his favor gives evidence that his speech must have exercised strong influence on a large number of the judges. However, he did not influence enough of them to save his life, and thus, to save the Athenians. The final vote, which condemned Socrates to death, also condemned the Athenians as violent passionate men, who decided even the gravest questions by prejudice rather than by reason, who valued flattery far more than they valued truth.

This is the very point which Socrates makes in his closing comments to the court. He points out that he has been convicted not because



he deserved conviction, nor even because he lacked the skill at words with which he might have moved the court. He has rather been convicted, he says, by a lack of "impudence and of shamelessness, and of willingness to say to you such things as you would have liked best to hear."<sup>47</sup> As a result his accusers and judges are also convicted.<sup>48</sup> But they are convicted by the highest and most exacting court. They are convicted, as Socrates tells them, by *truth*, for having been guilty of "villainy and wrong."<sup>49</sup> Thus, Socrates who is formally condemned is in reality acquitted by a higher tribunal, while his judges, who are also on trial, are convicted before that same tribunal.

In the *Crito* we find a similar situation. When he accuses Socrates, Crito also puts himself on trial. Truth and justice stand ready to judge him as they judged the Athenians. The issue is exactly the same. Will Crito reach his verdict and act on it through passion, or will he yield to the demands of reason? The Athenians were challenged to overcome their hatred of Socrates in order to make a just decision. Crito is challenged to overcome his love of Socrates, as well as his love of himself, in order to render a just decision. It is as hard, perhaps even harder, for Crito to yield the life of Socrates whom he loves, as it was for the Athenians to spare the life of Socrates whom they hated. But to be fully justified a man must not only do what is right. He must do it, as we have said, for the right reasons. For the Athenians this meant that they had not only to acquit Socrates, but to acquit him because they recognized his worth as a philosopher. They failed on both scores. Crito, similarly, has not only to accept Socrates' decision to remain in prison, but he must do so because he understands that this is what justice requires. Crito is only partially successful, and, hence, only partially acquitted.

He passed the first part of the test admirably. Having come to the prison in the hope of saving Socrates' life, it, no doubt, pained him deeply to concur in Socrates' refusal to escape. In accepting Socrates' decision Crito rose above his love of Socrates and recognized the higher claim of justice. He also had to rise above self-love, and this in two regards. His desire to save Socrates' life was motivated partly by a fear that he would miss his friend intensely, and partly by a fear that he would suffer personal disgrace since it might seem that he had made no effort to save Socrates. Yet strong as these forces were Crito was able to suppress them, to replace self-love and

<sup>47</sup> *Ibid.*, 38 D.

<sup>48</sup> Since the court is prejudiced by the "old accusations", and since they have inclined to believe these accusations, the entire body of judges is, at the same time, a body of accusers. In the other trials the accusers, i. e., Crito, and Simmias and Cebes, are also the judges.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 39 B.

love of Socrates with justice, and, thus, to render an honest verdict. Much as it pained him to admit it, Crito did grant that Socrates was doing right by remaining in prison. This part of his trial he completed successfully. He passed his test before the bar of truth, and was shown thereby to be far superior to the Athenian court. However, he failed on a second count. Though he made the right decision, it does not seem that he made it for the right reasons. Crito gave no evidence that he really had considered Socrates' arguments. As we pointed out earlier, he did not struggle with or against them in order to put them to the test. His acquittal of Socrates was not the result of a genuine understanding and appreciation of Socrates' position. It was, rather, the helpless yielding of a mediocre mind to the great force of Socrates' dialectical skill. For this reason Crito's acquittal was only partial. He overcame his passion, but did not replace it with a judgment of reason. In this respect Crito fell short of the mark, and was consequently convicted. We can realize the extent of Crito's failure when we compare his trial with that of Simmias and Cebes.

It is evident that the trial in which Socrates is most successful is also the trial in which the judges are most successful. Simmias and Cebes have to be judged on grounds similar to those on which the Athenians and Crito were judged. They, too, are in a situation where reason and passion are in conflict. Their trial is a test of their devotion to and belief in philosophy. This is crucially important, since it is only if they are true philosophers that they will be fit judges of Socrates. A double demand is made of them. The first is that they must be capable of carrying on a discussion of abstract and complex philosophic questions at a time of great emotional stress. The second, and even more difficult, is that they should voice honestly their doubts about immortality in the hours just before Socrates' death. Only genuine philosophers would have the capacity to suppress, in the interests of truth, the inclination to say whatever they think a dying man might want to hear. In this regard the trials have gone full circle. Socrates had to try to protect the Athenians from yielding to the desire to have him say only what they wanted to hear. Now he has to protect Simmias and Cebes from yielding to the desire to say only what they think Socrates might want to hear. It is as much their trial as his, for they must demonstrate that their commitment to philosophy is genuine by remaining philosophers even under these very trying conditions.

In spite of their occasional hesitations the two young judges acquit themselves completely. Not only do they turn the last hours of Socrates' life into an earnest and searching philosophic discussion, they center it on the topic which requires of them the greatest courage. It is true that they almost give up on one occasion. They hesitate to challenge Socrates though they are not convinced by his

argument.<sup>50</sup> However, with only a little prodding from Socrates they return to the battle, and expose brilliantly the defects which they have found in Socrates' defense of immortality. From this point on no quarter is given in the discussion. They do not yield again to their emotions, but place instead the demands of philosophic inquiry above all else. In so doing they pass their own test, for they prove that, in contrast with the Athenians, truth is their greatest concern. Moreover, they are men, in contrast with Crito, who do not merely respect justice and truth. They are also determined to understand, and they have the intellectual drive and ability to achieve such understanding. These qualities which bring about the acquittal of Simmias and Cebes in their own trial, are the very considerations which qualify them to judge Socrates and which make their verdict significant.

## VI

The third trial in each of the dialogues is Socrates' trial before himself. Each case is concerned with more than Socrates' defense before his judges. He is his own most severe judge and makes the most earnest demands of himself. At each trial he stands in judgment before his own principles and ideals, and each of the trials puts to the test Socrates' devotion to those principles. These are the most important of the trials, at least for his own inner life. There would be little value in being acquitted by his judges, were he to remain condemned in his own eyes and by his own understanding of justice and truth. Some men might be untroubled by such a possibility. But for Socrates, who teaches that the unexamined life is not worth living, the process of self-criticism is unavoidable. He is always being judged by his own conception of the good life, and his highest concern is to live in consonance with his own ideal.

That this is the guiding principle by which Socrates lives is made evident in a moving passage in the *Apology*. Socrates proclaims that he is on trial before the court of his own moral ideals in these words: "For thus it is, men of Athens, in truth; wherever a man stations himself, thinking it is best to be there, or is stationed by his commander, there he must, as it seems to me, remain and run his risks, considering neither death nor any other thing more than disgrace."<sup>51</sup> Above all else a man must be true to himself and true to his obligations (which is what is implied by "his commander") no matter what the cost. He must only consider disgrace, but surely not the disgrace which he may be subject to in the opinions of wicked or foolish men. Socrates has made it eminently clear that this does not concern him. The only real disgrace is that which comes from violating true

<sup>50</sup> Cf., *Phaedo*, 84 CD.

<sup>51</sup> *Apology*, 28 D.



principles, i. e. from doing evil. In this regard Socrates, the philosopher, is his own best judge. He can accept death if need be. He can be calm in the face of the contempt and hostility of the Athenian mob. But, as long as he remains a philosopher, he cannot live with himself if he is faithless to his own beliefs and commitments. Nor may he change his principles to suit his circumstances. Whatever the situation in which he finds himself he must "remain and run his risks", i. e. he must be true to himself at all costs.

This is the setting for each of Socrates' trials before himself. In each case there are temptations, or, at least, potential temptations which could lead him to do what he knows he should not. In each case it would be possible for him to find some justification for taking the easy way, justification which would probably be convincing to the other people present. But Socrates knows that, whatever others might say in his defense, he would be defenseless before himself if he yielded to these temptations.

The potential temptations in the *Apology* are very apparent. It might readily seem like a minor offense if a man were to speak less than the whole truth in order to save his own life. What ordinary man would not sympathize with a defendant who flattered his judges a bit or played on their sympathies, especially when his life was at stake? This was the common practice in the Athenian courts, as in our own, and men were not condemned for it. If Socrates had done such things it probably would not have caused any unfavorable reaction. He knows, however, that his obligation is to his own principles and to his mission as a philosopher. While no one else might judge him harshly for following the set pattern for defendants, he would have to judge himself, and the judgement would necessarily be adverse.

We know, of course, that Socrates passes the test, that he does not yield to the temptations, that they do not even become temptations for him, and that he is, therefore, justified in his own eyes. In this first trial, however, this is not very difficult for him to do. On the one side the public situation is one which would tend to call forth heroism even from lesser men. In the face of a severe public attack on all that his life has accomplished it is not surprising that Socrates should be ready to choose death rather than submission. Weaker and more foolish men have often risen to the challenge of such public martyrdom. For Socrates this could hardly have been difficult. On the other hand, it would have been difficult for Socrates to find any convincing reasons to justify his yielding to the mob. It is hard to imagine what he might have said in his own defense had he chosen to speak falsehood rather than truth, or to cater to the irrationality of these irrational men rather than to remain true to reason. Thus, there was no way that Socrates could have justified himself in his own eyes if he had not remained true to himself. This was a situation, therefore in which it was relatively easy for him to be strong, and

in which almost no excuse could have been found for his doing anything else. Other men might not see this, but Socrates certainly did. He passes the test, and is acquitted in this first trial before himself. However, it is a rather easy trial which makes only the smallest demands on him.

Socrates' trial before himself in the *Crito* makes much greater demands on him. Here, too, he faces a temptation, namely the temptation to save his life by escaping. He need fear no public disgrace, since the ease with which Crito arranged for the escape suggests that this was a common course for political prisoners. Neither need Socrates fear disgrace before his friends. As Crito tells him,<sup>52</sup> many of them, even foreigners among them, are prepared to help finance the escape and to arrange the details. In addition Crito offers a number of very plausible positive reasons for believing that Socrates is obligated to escape. All of this puts Socrates on trial before himself. He can yield easily enough to the importunities of his friends and, in doing so, will seem to be responsible and prudent rather than evil. The great question is whether he can justify his escape in his own eyes and by his own principles.

Socrates points out to Crito that his only concern is with justice, not with the opinions of men. "The question is whether it is right for me to try to escape from here without the permission of the Athenians, or not right."<sup>53</sup> No other considerations are relevant to Socrates' decision. Now he has to argue the case before himself, and only incidentally before Crito. His trial is now set, for the issue is whether he can argue before himself honestly and with loyalty to the principles of justice. Crito and his other friends are tempting him and may well strengthen his natural inclination to save his life. But Socrates shows that he values the salvation of his soul far more than the preservation of his body, that he prefers to die as a just man rather than to live as an unjust man.

The argument of the laws with Socrates is in reality his argument with himself. He makes this quite clear since he speaks for the laws. Moreover, at the very end of the conversation Socrates tells Crito, "this is what I seem to hear... and this sound of these words re-echoes within me and prevents my hearing any other words."<sup>54</sup> This trial before himself is a more earnest and difficult one than he faced in the *Apology*. There he had no arguments which could justify his yielding to the temptations, and he was in a public situation which encouraged heroics. In the *Crito* he stands before a single man who is an intimate friend. In these circumstances it is far more difficult

<sup>52</sup> *Crito*, 45 B.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 48 C.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 54 D. Burnet, in his edition of the *Euthyphro*, *Apology*, *Crito*, p. 200, makes this same point, i.e. that the speech of the laws is really Socrates speaking to himself.

to be a hero. In addition, he now has some excellent arguments to justify his yielding to the temptation to escape. Crito had offered a number of seemingly good reasons why Socrates should escape. He spoke of Socrates' obligations to himself, to his family, and to his friends. Since Socrates is far more intelligent than Crito he adds a better and more convincing reason. As he suggests, the best answer to the accusation of the laws, i. e. to this own accusation of himself in the name of justice, is that, "The state wronged me and did not judge the case rightly."<sup>55</sup> This seems like an almost irrefutable argument. It certainly would have convinced Crito. But Socrates is on trial before himself, and has, therefore, to convince himself and this he cannot do. The address of the laws, which is an almost unbroken soliloquy, is a great tribute to Socrates' intellectual honesty and moral integrity. Instead of twisting the argument even slightly in favor of saving his life, Socrates is rigorously honest and acutely perceptive of the real issues. The argument is even more impressive when we realize that this man is talking to himself, and that his life is at stake. In the course of the soliloquy he answers each point that Crito made, and, what is more important, also answers himself. As he expounds the issues to himself it becomes clear that he cannot justify his escape. As unpleasant as this conclusion may be Socrates draws it without hesitation. In so doing he is successful in this second trial before himself, a trial far more demanding than that in the *Apology*.

In the *Phaedo* we have found the most intense and most rigorous of the earlier trials we have discussed. This is also the case with regard to Socrates' trial before himself. In the *Phaedo* his trial reaches its highest level, requiring most of Socrates and, thus, exhibiting to us his most impressive qualities. As in the other trials Socrates is here also subject to a temptation, namely the temptation to avoid in his last hours discussion of so delicate a question as immortality. But as we have seen the topic of the discussion is not only immortality but the philosophic life, i. e. his own life, and it is this even more difficult matter which Socrates has to defend. Had he wanted to avoid this troubling topic he could certainly have done so without any embarrassment. It would have been easy from the very first to direct the conversation elsewhere, and even after it was under way he had several opportunities to end the discussion gracefully. He could have done this without any fear of being condemned by his friends, especially since they were themselves hesitant about pursuing the discussion.

But Socrates is also on trial before himself and his own principles. If his lifelong pursuit of philosophy has been sincere, if he has been honest in his insistence that the unexamined life is not worth living, then he must prove this to himself by continuing to philosophize to the end. For he has to satisfy his own standards which are the

<sup>55</sup> *Ibid.*, 50 C.



standards of the philosophic life, and not merely the views of other men. As he himself tells us, an unphilosophic man argues "to convince his hearers that what he says is true. I am rather seeking to convince myself; to convince my hearers is a secondary matter with me."<sup>56</sup> This is the most earnest trial of Socrates, a trial in which he has to defend himself before himself, a trial in which he has the last opportunity to convince himself, and only incidentally others, that the philosophic life is the best life for man. To succeed in this trial he needs to do two things. First he must make the most convincing possible argument in behalf of the immortality of the soul, and hence of the superiority of the soul to the body and of wisdom to sensual pleasure. Secondly, since the argument itself is insufficient he must bolster his position by continuing to trust in argument and inquiry. That is to say, he defends himself both by the content of his arguments and by the fact that he is arguing. It is this latter fact which does most to defend Socrates in his own eyes as in the eyes of his judges. For by continuing to inquire at such a time he establishes the very point which is in question, namely that the soul is superior to the body and that inquiry alone makes life fit for man. In this way alone can Socrates be acquitted, namely, if he remains true to himself. While recognizing the risks to which inquiry exposes him he, nevertheless, pursues it fearlessly, for he knows that only so long as he continues to philosophize can both his life and his death be justified.

This third trial before himself is by far the most earnest for several reasons. In the *Apology* there were no serious arguments offered against his position. In the *Crito* some arguments were offered by Crito, but the most telling argument, as we saw, had to be supplied by Socrates himself. This meant that he had control over the argument and how far it would go. In the *Phaedo* it is no longer Socrates who formulates the main objections, but two skilled and tenacious young philosophers. To convince himself he must face *their* objections, not merely his own. Moreover, in the *Apology* and *Crito* he is risking only his physical life. Nothing more seems to Socrates to be in danger, and he does not value his life very highly. But the situation in the *Phaedo* is one in which Socrates has to risk his soul, which he believes to be the most valuable of his possessions. If he avoids the argument, then he has already condemned himself by showing that he does not believe in philosophy, which means that the soul is not superior to the body. If he pursues the argument only part way, he will still not satisfy his own standards. Only by a full and frank analysis of his most cherished beliefs can he justify those very beliefs, and thus his entire life, in his own eyes. As we know, Socrates meets the challenge admirably. He overcomes any temptation he might feel to be comfortable but unthinking in his

<sup>56</sup> *Phaedo*, 91 A, (J).

last moments on earth by avoiding the discussion. Instead he debates the issues vigorously, and in so doing convinces himself again that philosophy is man's noblest activity and sole salvation. Thus does Socrates succeed in his last trial before himself.

This admitted attempt on Socrates' part to convince himself contains a lesson which is deeply rooted in Plato's teaching. He holds that ultimately each man must find his own understanding of the truth and must find it within himself. Others may stimulate and direct us, but only we can convince ourselves. Perhaps this is suggested by the doctrine of reminiscence, with its implication that each man has within himself potentially as much truth as he can know. A "midwife" may help him give birth to this truth or a "gadfly" may direct his attention to it, but no man can supply truth to another nor bring about conviction in another. Socrates says this to his young friends in the *Phaedo* when they express their concern that once he is gone there will be no one left to teach them. He reminds them that there are other good and wise men to whom they can turn. Then he concludes, "And you must seek by yourselves too; for you will not find others better able to make the search."<sup>57</sup> This is exactly what Socrates has done, and what each man must do if he is devoted to truth. He must search diligently and seek, above all else, to convince himself.

The last moment of Socrates' life offers the most eloquent testimony that he did convince himself. His famous and puzzling last words have been interpreted in various ways. The whole scheme of our analysis supports the claims of one of these interpretations; namely, that when Socrates says, "I owe a cock to Asclepius", he is assuring his friends that he believes that he is now finally healed of the impurities of the body and is about to achieve his fulfillment as a philosopher. These last words show that Socrates did succeed in convincing himself of the supreme value of the philosophic life, and that he was, therefore, successful in this as in his other trials.

## VII

The purpose of this essay as it was set down at the beginning was to examine the interconnections between the dialogues in the first tetralogy. I have tried to show, at length, how the *Apology*, *Crito* and *Phaedo* are interrelated. However, no mention has been made yet of the way in which the *Euthyphro* fits into the group. There

<sup>57</sup> *Ibid.*, 78 A. The phrase, καὶ αὐτοὺς μετ' ἀλλήλων, is rendered by Jowett and in the Loeb edition as "among yourselves." Burnet in his edition of the *Phaedo*, Notes, p. 65, argues on philological grounds that this is an impossible translation. He suggests instead, "by yourselves," and the sense of the passage seems to bear him out.

is a tendency, even among those commentators who admit that there are some interconnections between the other three dialogues, to dismiss the *Euthyphro* as having no proper place in the grouping. Typical examples are Cooper and Burnet. Cooper's introduction to his edition of the four dialogues begins with these words: "The four dialogues here translated concern the trial and death of Socrates, and hence belong together, though *Euthyphro* is hard to place among them. The other three are ideally conjoined; somehow it is not ideally in close relation to anyone of them, nor to all three. It does not seem to have been written with them in mind, and may have been composed as an afterthought..."<sup>58</sup> Burnet puts the matter this way in his edition of the *Euthyphro*, *Apology*, and *Crito*: "Its [i.e. the *Euthyphro*'s] position as the first dialogue of the first tetralogy is due solely to the consideration that, in the story of the trial and death of Socrates, it comes before the *Apology* just as the *Crito* comes after it."<sup>59</sup>

There is very good ground for quite a different view of the matter. Plato was surely aware that the dramatic setting of the *Euthyphro* on the steps of the court already provides an external connection with the other dialogues in the tetralogy. My contention is that this is sufficient indication that he wanted his readers to consider the *Euthyphro* as part of the group of dialogues concerned with Socrates' trials and death. If this contention is justified, then there must be a deeper connection than just temporal sequence between the *Euthyphro* and the *Apology*, *Crito*, and *Phaedo*. I suggest that the *Euthyphro* can be understood best (though not exclusively) as the foil or background for the other dialogues. *Euthyphro* is the opposite of Socrates, the philosopher, in every fundamental regard, and as we study his character we can understand and appreciate Socrates more fully. Since, according to our interpretation, the character of Socrates and of his commitment to the philosophic life are among the prime considerations in the dialogues we have been discussing, it is especially appropriate that they should be preceded by the *Euthyphro*, a dialogue which helps us understand Socrates, the philosopher, by characterizing sharply his complete opposite.

Superficially there may appear to be a similarity between *Euthyphro* and the Socrates of the *Apology*. Both claim to be assured of their own virtuousness and exhibit a certain smugness. However, from the point of view of our present understanding of the *Apology* the differences are striking and instructive. We know

<sup>58</sup> Cooper, *op. cit.*, p.1. Cooper takes the view that each dialogue is a separate unit. Nevertheless, he grants that there is some kind of relationship between the *Apology*, *Crito*, and *Phaedo*. To the *Euthyphro* he denies any relationship with the others.

<sup>59</sup> Burnet, *op. cit.*, Notes, p. 4.



that Socrates' smugness and his claims to virtue are a pose which he assumes because the circumstances require it. This is his way of defending philosophy before the Athenians. But for Euthyphro the self-assurance is no pose at all. He really thinks he is as wise and as virtuous as he says. When Socrates challenges him, asking whether his knowledge of religion and morals is so exact that he can risk indicting his own father for murder, Euthyphro replies in terms which mark him as a self-satisfied fool. "The best of Euthyphro," he says, "and that which distinguishes him, Socrates, from other men, is his exact knowledge of all such matters. What should I be good for without it?"<sup>60</sup> We should note that Euthyphro has acted on the basis of his supposed certainties to the detriment of another man, and of all people, his father. Socrates, in contrast, was ready to pursue his own certainties only to his own possible detriment, but certainly not at the expense of other men.

However, we know that it is an error to speak of Socrates' certainties. For the apparent certainties of the *Apology* and *Crito* are shown in the *Phaedo* to be far from certain, and Socrates knows this better than anyone else and admits it readily. This brings us to another illuminating contrast between Socrates and Euthyphro. Both claim to be wise men, even the wisest of men. Euthyphro makes the claim because he believes that he has exact knowledge of the most difficult matters. Socrates makes the claim because he believes that he is more deeply aware of his own ignorance than other men. This contrast is borne out by the fact that while Euthyphro persists in his claims to have certain knowledge, Socrates makes explicit his own uncertainties.

This brings us to a further opposition between these men. Euthyphro believes he has certain knowledge because he never examines his beliefs with care and never subjects them to analysis and criticism. Socrates denies that he has certain knowledge because he is continually scrutinizing and criticizing his convictions and is, therefore, sensitively aware of their limitations. When Euthyphro is pressed by Socrates to exhibit some of the knowledge which he claims to have he fails miserably. It is evident that he has not thought through the issues even on an elementary level, and that he has neither analytic skill nor intellectual honesty. Instead of facing Socrates' questions he objects with annoyance that Socrates is playing tricks on him.<sup>61</sup> This is the only explanation he can think of for his difficulties. It never even occurs to him that his understanding of the issues or his formulation of his position may be defective. But his certainty remains unaffected. Socrates, in the *Phaedo*, is brilliant in argument, searching in his self-criticism, deeply persuasive, and yet he avoids certainty so long as he can.

<sup>60</sup> Euthyphro, 4 E-5 A, (J).

<sup>61</sup> Cf., *ibid.*, 11 B-D.

Only at the very last moments of his life does he allow himself to say that he is completely convinced that he is right, and then only because there is no more time left for inquiry. On the other hand, young Euthyphro, with most of his life ahead of him, is already suffering from intellectual mummification. He is sure of his answers, precisely because he has not and cannot ask himself questions. As a result, Euthyphro has no hesitation about imposing his certainties on others, while Socrates takes the greatest pains to urge other men to continue to question especially what he himself believes most firmly.

These differences are brought into sharpest focus by one other crucial fact. Because of his stupid certainty Euthyphro is ill at ease during inquiry and takes the first opportunity that he can to bring it to an end. The dialogue closes abruptly, long before the question under discussion has been resolved, because Euthyphro insists that he is in a hurry and has no time to talk. It is obvious, in the context, that this is just his excuse for running away from the discussion when it begins to get uncomfortable. But Socrates was the man who pursued avidly the most uncomfortable of all discussions down to his last moments on earth. Not only did he pursue the discussion, but he stimulated it and would not allow others to stop. For Socrates places truth and the search for truth above all else, while Euthyphro gives supremacy to his own self-satisfied convictions irrespective of their truth, and, therefore, hates any search which throws doubt on his beliefs.

Through this very forceful contrast Plato tries to tell us what to look for in the *Apology*, *Crito*, and *Phaedo*. The *Euthyphro* is placed first in the tetralogy as a kind of guide or map. As we see clearly each of Euthyphro's characteristics we know what opposite qualities to look for in Socrates. And it is precisely these opposite qualities which are the important ones for our understanding of the other dialogues in the group. In seeing Euthyphro's certainties we should recognize the importance of Socrates' uncertainties. In seeing Euthyphro's fear and hatred of inquiry we should recognize the importance of Socrates' trust in and devotion to inquiry. In seeing Euthyphro's arrogance we should recognize the importance and the genuineness of Socrates' humility. Above all, in scorning Euthyphro the fool, we should also come to revere Socrates the philosopher.<sup>62</sup>

I have tried to show in this study that, contrary to many opinions, the dialogues of the first tetralogy are closely interrelated. Without denying the interest of each of the dialogues when taken inde-

<sup>62</sup> There are still other elements in the *Euthyphro* which relate it to the other dialogues, e. g., the discussion of the meaning of piety as an introduction to the charge against Socrates of impiety. However, I have omitted these because they do not seem to me to be strictly necessary for our theme.

pendently, I have tried to give some grounds for the view that any proper interpretation requires that they be understood through the light shed by their literary and philosophic inter-connections. Finally, I should point out that I have no intended or tried to give a *complete* interpretation of each of these dialogues, but only to show how essential it is for the achievement of such an interpretation that we study them as a unit.

Marvin Fox  
Department of Philosophy  
Ohio State University  
Columbus 10, Ohio



# DAS VERHÄLTNIS VON ENTHUSIASMUS UND PHILOSOPHIE BEI PLATON IM HINBLICK AUF SEINEN PHAIROS

VON HANS WILHELM MEYER

In einer jüngst erschienenen Interpretation des Phaidros von Hermann Gundert<sup>1</sup> wird dargestellt, daß Platon die Philosophie als Enthusiasmos, als *θεία μανία* gedeutet habe. Der Weg, den Gundert, um zu diesem Ziele zu kommen, eingeschlagen hat, soll in der vorliegenden Arbeit skizziert werden, damit in einer Auseinandersetzung mit ihm eine neue Interpretation des Phaidros erfolgen kann.

Gundert behauptet, der Begriff des Enthusiasmos, wie wir ihn kennen, gehe zurück auf den Phaidros, welcher zwei disparate Dinge, den Preis des Eros und die Kritik der Rhetorik verbinde. In dieser Verbindung bestehe eine *scheinbar* paradoxe Überkreuzung des Enthusiasmos und der Philosophie. Daher stellt er die Frage auf, was die Begriffe Enthusiasmos und Philosophie in ihrem Gegensatz und in ihrer Verbindung bei Platon bedeuten.

Die platonische Deutung des Eros als Wahnsinn sei die Reaktion gegen die Sophistik, die den Eros nicht mehr mythisch verstanden habe, sondern ihn durch eine vernünftige τέχνη zu beherrschen glaube. Plato aber erkläre die Heiligkeit des Eros nicht aus der Philosophie, sondern aus dem Mythos, und geselle ihn als vierten Wahnsinn neben die Ekstase der Seher, Sühnepriester und Dichter, die alle durch den Enthusiasmos Großes und Schönes gewirkt haben. Die Frage nach der Bedeutung des Enthusiasmos für Platon wird behandelt an dem Beispiel des Enthusiasmos der Dichter, wie er von Platon beurteilt werde: Die frühe griechische Dichtung habe sich sowohl als göttliche Eingebung, als auch als Wissen verstanden. Dichtung sei für Homer und Pindar ἐπιστήμη und σοφία, technisches Können, aber darüber hinaus Wissen von Göttern, Menschen und von der Welt gewesen, ein Wissen, das dem Dichter einerseits eigen sei, das ihm andererseits die Musen geschenkt haben. In Platons Deutung schließen sich göttliche Offenbarung *und* Wissen, wie sich die alte Dichtung verstanden wissen wollte, aus, denn die „sophistische Deutung“, die das Wissen der Dichtung als lehrbare menschliche Erfindung verstanden habe, sei dazwischenge treten. Die Frage nach dem Wissen könne aber einem prüfenden Sokrates im Ion nicht beantwortet werden; dennoch fiele die Dichtung nicht als Lüge

<sup>1</sup> Hermann Gundert, Enthusiasmos und Logos bei Platon, Lexis II, 1; 1949, 25-46.

eines falschen Wissens in sich zusammen, sondern sie behalte ihren Sinn als göttliche Verlautbarung. Es gelte daher für Platon die Dichtung, ihres Wissenteils entkleidet, nur noch als dionysische Ekstase oder ekstatische Mantik, die ihm als Ganzes fragwürdig bleibe, da sie sich dem Logos überhaupt (so in der Apologie) ganz entziehe.

Das nun folgende Referat des Gedankenganges von G. macht schon jetzt eine genauere Auseinandersetzung mit ihm notwendig, denn es wird sich das Loch zeigen, durch das bei G. der Enthusiasmos in die Philosophie Platons hineingerät und sie angeblich durchwirkt.

G. schreibt, Sokrates prüfe die Handwerker, Staatsmänner und Dichter auf ihr Wissen; von diesen haben die Handwerker als einzige das sichere technische Wissen ihres begrenzten Faches, aber von dem Größten, den μέγιστα haben alle insgesamt kein verantwortliches Wissen kraft ihrer Entdeckung. Staatsmänner und Dichter schöpfen ihr Wissen von den „größten Dingen“ nicht aus der philosophischen Frage, sondern aus dem vorphilosophischen Weltverständnis des Mythos, wofür Platon die vieldeutige Formel des Enthusiasmos bereit habe.

Über diese reine Paradoxie, wie sie uns im Ion noch begegne, gehe Platon aber in Wahrheit im Menon bereits hinaus, indem er das gute Treffen aus göttlicher Begeisterung gleichzeitig als richtiges Meinen, als ὀρθὴ δόξα, und damit als menschliches Vermögen deute. Und gerade diese Mittelstelle zwischen Nichtwissen und erfülltem Wissen nehme ja auch das *Philosophieren* (Symp. 202 a, 204 a) ein, so daß sich schon hier Enthusiasmos und *Philosophie* eng berühren. Im folgenden Satz spricht G. nicht mehr von einem „so nahen Berühren“, sondern von einer „Verbindung von *Enthusiasmos* und *Doxa*“. Indem aber nach G. die *Doxa* die Stelle des Philosophierens einnimmt, behauptet er, daß der Enthusiasmos die Philosophie bei Platon durchdringt.

Wenden wir uns nun der Stelle zu, die für G. der Schlüssel zu der Verquickung von Enthusiasmos und Philosophie ist, dem Menon (96 e ff.).

Im Menon 96 e sagt Sokrates, daß die Handlungen der Menschen nicht allein durch die Führung der ἐπιστήμη richtig und gut ausgeführt werden, sondern auch kraft der ἀληθῆς δόξα. Diese ist der ἐπιστήμη immer gleichwertig in ihrer Wirkung auf die menschlichen Handlungen, d. h. derjenige, bei dem die ἀληθῆς δόξα immer verweilt, wird immer das Richtige treffen. Daß aber die ἐπιστήμη viel höher eingeschätzt werden muß als die ἀληθῆς δόξα, wird an dem Beispiel der Bildwerke des Daidalos klargemacht: Wie diese davoneilen, wenn sie nicht gebunden sind, so pflegen auch die ἀληθεῖς δόξαι aus der Seele des Menschen zu enteilen, bis man sie bindet durch eine Rechenschaft über die Ursache (ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ). Die wahren Meinungen sind immer etwas Zufälliges und Unbeständiges. Da einem ὁρθῶς δοξάζων ein Wissen um die Wahrheit fehlt, sind seine

von der wahren Meinung angeregten Werke gleichsam in nachtwandlerischer Sicherheit ausgeführt, denn er beherrscht seine zufällig wahre Meinung nicht, sondern ist unsicher – da ihm ein Kriterium der Wahrheit fehlt –, ob diese richtig oder falsch ist, so daß sie, wenn sie auch einmal das Richtige getroffen hat, dennoch zum Falschen abzugleiten pflegt. Allein durch den Hinzutritt des αἰτίας λογισμός, einer verantwortlichen Begründung kraft des entdeckenden Intellekts, wird, was vorher noch bloße ἀληθὴς δόξα war, zur ἐπιστήμη, d. h., wenn zur Doxa das Kriterium des λογισμός hinzugetreten ist, löst sie sich vollkommen auf; an ihre Stelle tritt die reine ἐπιστήμη. (διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης.) Daß Plato dies eben als ἀνάμνησις bezeichnet und auf das mathematische Beispiel (nämlich auf das Verhältnis der Fläche zur Seitenlänge beim Quadrat), zurückweist, spricht nicht dagegen: Plato weckt in dem in Geometrie ungebildeten Sklaven den Intellekt zu einer mathematischen Erkenntnis, indem er ihn von einer (irrenden) Doxa befreit und durch den λογισμός zur ἀνάμνησις an den wahren Sachverhalt, zur ἐπιστήμη führt.

Daß die richtige Meinung und das verantwortliche Wissen dem Sokrates im Menon 98 b etwas verschiedenes sind, das „glaubt er nicht nur zu vermuten, sondern, wenn er irgend etwas behaupten möchte, zu wissen – und nur wenig möchte er behaupten –, so möchte er dieses unter das setzen, was er bestimmt weiß“. Die richtige Meinung und das Wissen sind zwar im Effekt gleichwertig, aber dennoch liegen sie in einem verschiedenen Bereich: Im bürgerlichen, politischen Handeln ist die ἀληθὴς δόξα Führerin, aber in der Philosophie die ἐπιστήμη.

Es ist also nicht richtig, wenn G. meint, die Philosophie nehme bei Platon die Stelle des guten Treffens aus göttlicher Begeisterung gleichzeitig als die des richtigen Meinens ein. Es können sich nicht Enthusiasmos und Philosophie berühren, denn, wo das eine ist, kann das andere nicht sein, da durch die ἐπιστήμη der Philosophie der Enthusiasmos einer ὀρθῇ δόξᾳ aufgelöst, d. h. die göttliche Eingebung kraft der wissenden Bestätigung durch den menschlichen Intellekt ihrer Göttlichkeit entkleidet, zu einer Entdeckung des Rechenschaft verlangenden Menschen wird.

Die Frage nach dem Wesen des Wissens zum Unterschied von der wahren Meinung wird etwa 15 Jahre nach dem Menon im Theätet noch einmal behandelt. Theätet sagt 201 d, daß die wahre Meinung, verbunden mit dem λόγος, Wissen sei (ἐφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης). Das wird von Sokrates zunächst bestätigt, indem er 202 d sagt, daß es ganz natürlich sei, daß dieses sich so verhalte, denn was sollte überhaupt noch Wissen sein ohne den λόγος in Verbindung mit der richtigen Meinung (τίς γάρ ἂν ἔτι ἐπιστήμη εἴη χωρὶς τοῦ λόγου καὶ ὀρθῆς δόξης;).

Doch Platon ist im weiteren Verlauf des Theätet mit dieser Definition der ἐπιστήμη nicht mehr zufrieden, da ja nach der dritten der



darauf folgenden Logosdefinitionen der zur ἀληθῆς δόξα hinzutretende λόγος selbst nur ein προσδοξάζειν der spezifischen Differenz des Gemeinten ist (τὸ οὖν προσλαβεῖν λόγον τῇ ὀρθῇ δόξῃ τί ἂν ἔτι εἴη; εἰ μὲν γὰρ προσδοξᾶσαι λέγει ἢ διαφέρει τι τῶν ἄλλων, πάνυ γελοία γίγνεται ἡ ἐπίταξις). Eine richtige Meinung, verbunden mit einer richtigen Meinung um die spezifische Differenz, ist eben noch kein Wissen (209 d).

Mag auch die Logosuntersuchung im Theätet zu einer Aporie geführt haben, in der das Wesen der ἐπιστήμη rätselhaft bleibt, so ist doch sicher, daß Platon, gerade im Theätet, an eine Ausflucht, die ἐπιστήμη als ἐνθουσιασμός zu deuten, nicht gedacht hat.

Bleibt übrig, sich jetzt Platons erster Schrift über den Eros, dem Symposion, in welchen er das gleiche Problem berührt, zuzuwenden. Dort sagt Diotima zu Sokrates 202 a, daß nicht, was nicht weise sei, deswegen unwissend sei, denn es gäbe etwas, was zwischen σοφία und ἀμαθία läge: Das richtige Meinen, ohne daß man Rechenschaft darüber geben könne.

Die richtige Meinung als Mittelding zwischen Einsicht und Unwissenheit wird von der Diotima als Analogon für die Eigenschaften des Eros gebraucht. Das ist aber nach der Definition der ὀρθῇ δόξα im Menon verfänglich: Eros ist weder schön und gut, noch häßlich und schlecht, sondern er hat eine wesentliche Eigenschaft, die zwischen beiden liegt; Eros ist weder ein großer Gott, noch ein Sterblicher, sondern ein Wesen, das zwischen beiden liegt, ein Dämon. Dabei ist zu beachten, daß die Eigenschaften, die das Wesen des Eros ausmachen, als solche beständig sind. An dem Beispiel der Standbilder des Daidalos im Menon wurde aber gezeigt, daß das Zwischending zwischen Nichtwissen und Wissen, die ὀρθῇ δόξα notwendig nur für einen kurzen Augenblick besteht und der Seele des Besitzenden unversehens wieder entschwindet, da sie nicht durch den λογισμός gebunden ist. Es sind also bei der Analogiesetzung der Diotima inkommensurabel: einerseits die wesensmäßige *Beständigkeit* des Eros als Dämon und andererseits die *Unbeständigkeit* der ὀρθῇ δόξα.

Wie ist dieser Widerspruch noch nach dem Menon zu verstehen? Indem Platon verschiedene Reden auf den Eros halten läßt, ist er Mime, Rhetor und Dichter; indem er die Wirkungen des Eros als Seelenkraft verherrlichen läßt, ist er Psychologe; indem er genealogische Geschichtchen über Herkunft und Art des Eros erzählen läßt, ist er Mythologe. Daher beansprucht die Tendenz Platons im Symposion nicht, wissenschaftlich zu sein.

Für das vorliegende Problem interessiert und genügt hier ein Blick auf die Diotimarede mit der Fragestellung, ob in ihr etwas von ernster Philosophie zu spüren ist oder ob diese nur geistreiches Spiel – natürlich in höchster dichterischer „Gottbegeisterung“ – ist. Wir kommen damit auf den Fragenkomplex der ὀρθῇ δόξα zurück. Sokrates behandelt in der Diotimarede (204) auch die Stellung der Philosophie zwischen Weisheit und Unwissenheit: Die Götter und

wer sonst weise sei, seien keine Philosophen, da sie ja nicht mehr zu begehren brauchten, wessen sie ohnehin schon teilhaftig sind; desgleichen die völlig Unwissenden nicht, da sie ja ohne Wissensdrang zufrieden seien. Aber diejenigen, die zwischen beiden stehen, seien die Philosophen<sup>2</sup> und zu denen gehöre auch der Eros: Da die Weisheit dem Schönsten als Teil angehöre (τῶν καλλίστων ἡ σοφία) und Eros ein Verlangen nach dem Schönen sei ("Ερως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν), sei Eros notwendig ein Philosoph und als solcher stehe er notwendig zwischen Weisheit und Unwissenheit.

Glauben wir wirklich, daß dies Platon allen Ernstes als Theorie der Philosophie angesehen habe, dann allerdings ist oben Gundert Unrecht geschehen. Jedenfalls glaubt es G., der gestützt auf dieses Diotimazeugnis sagt (S. 32), daß im Platonischen System der Erkenntnis das gute Treffen aus göttlicher Begeisterung (ὁρθὴ δόξα), das die Mitte zwischen radikalem Nichtwissen und erfülltem Wissen innehave, die Stelle sei, die ja auch das *Philosophieren* einnehme. G. drückt sich hier sehr vorsichtig aus; drum sagen wir deutlicher, worauf G. hinauswill: Mithin ist Philosophie der Besitz der ὁρθὴ δόξα, die einem Menschen kraft göttlicher Begeisterung eingegeben ist.

Aber, was die Diotima dem Sokrates über den Eros sagt, will Platon gar nicht als bewiesene philosophische Erkenntnis verstanden wissen. Hier wirkt Platon als Dichter, und seine Poesie ist ihm geistreiches Spiel. Mit Recht sagt v. Wilamowitz (S. 377 ff.), daß Platon freilich nicht voraussehen konnte, daß die Erfindung Diotimas als theologische Offenbarung angesehen wurde. Wir können Platon für die Mißverständnisse seiner Epigonen nicht verantwortlich machen.

Die Erklärung der Diotima, daß Eros ein Philosoph sei, steht in dem burlesken Märchen von der Erzeugung des Eros, das, wie v. Wilamowitz sagt, keinen tiefen Sinn hat. Allein die Stellung im spielerischen Mythos macht diese Erklärung hinsichtlich ihrer Ernsthaftigkeit verdächtig. Ferner ist der Eros im Erzeugungsmärchen nicht nur Philosoph, sondern u. a. auch gefährlicher Jäger (θηρευτὴς δεινός), gefährlicher Gaukler, Zauberer und Sophist (δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής). Die Diotima selbst wird mit den vollendeten Sophisten verglichen (208 c καὶ ἡ, ὥσπερ οἱ τέλει σοφισταί, Εὐ ἴσθι, ἔφη . . .).

Nach obiger Erörterung dessen, was Gundert seinem Beweisgang zugrunde legt, ist es nicht ratsam, G. im weiteren Verlauf seiner Phaidrosinterpretation zu folgen. Das Ergebnis G.s sei angegeben: Im philosophischen Enthusiasmus spricht nicht, wie bei den Dichtern, die göttliche Stimme durch die menschliche Rede hindurch, wie durch ein fremdes Organ, sondern *der Logos selbst ist es, in dem*

<sup>2</sup> Hier nimmt die Diotima einen Gedanken auf, der in ähnlich pointierter Form auch im Lysis 218 a und im Eutydem 276 a vorkommt. Vgl. v. Wilamowitz, Platon I, S. 380.

das Göttliche begegnet, wenn die Seele in einer ἀνάμνησις an die vormenschliche Existenz die Vergessenheit durchbricht, erschrocken durch den Anblick eines Abbildes dessen, was sie vor dem Menschenleben als Seiendes erblickt hat. Dieser Enthusiasmos ist nach G. *nicht das Spiel* einer Spiegelung des Lebens, *sondern der Ernst*, in dem das Leben selbst zum Spiel wird. Er ist die Verrücktheit der „verkehrten Welt“, in der die Philosophie lebt, wenn sie Liebe ist. So soll es in der platonischen Philosophie eine Erkenntnis kraft des Enthusiasmos beglückender Erinnerung an das vormenschliche Seelenleben geben. Ja, G. glaubt, Platon habe allen Ernstes selbst dort Anspruch auf die Wahrheit seiner Mythen erhoben, wo doch der Logos in der Aporie steckenbleibt, wo sich die Bilder seiner gottbegeisterten Phantasie vor dem entscheidenden Urteil nicht rechtfertigen.

Die Erinnerung der Seele an den Zustand, da sie im Gefolge der Götter die Ordnung des All geschaut hat, durch die sich nach G. der Enthusiasmos als Vermittler der Erkenntnis manifestiert, ist nicht mit der ἀνάμνησις im Menon zu verwechseln. Im Menon handelt es sich um die Entfaltung einer bisher unentwickelten Seelenkraft des Intellekts durch den mathematischen Beweis; im Phaidrosmythos handelt es sich um das Seelenvermögen der Phantasie, die sich einer Rechenschaft durch den Logos entzieht, da sie keiner kontrollieren kann.

Man muß den Phaidros selbst untersuchen, um beantworten zu können, ob Platon seinen Seelenmythos als die Verkündigung einer philosophischen Erkenntnis gelten lassen will, oder ob er in ihm eine ähnlich spielerische Tendenz wirken läßt, wie sie für die Diotimarede festgestellt werden konnte.

Die Tendenz Platons im Phaidros verrät sich am ehesten in der Rahmenerzählung, mit der die wichtigsten Partien des Stückes eingekleidet werden. Man wird daher von der Situationsschilderung ausgehen.

Sokrates trifft den jungen Phaidros, von dem er erfährt, daß er schon seit den frühen Morgenstunden ununterbrochen bei dem Rhetor Lysias verweilt habe; etwas später erfahren wir, daß es bereits Mittag ist. Dem Sokrates ist es völlig klar, was Phaidros bei dem Rhetor getrieben hat: Er hat sich an irgendwelchen sophistischen Reden berauscht. So wittert er nun eine vorzügliche Gelegenheit, mit dem begeisterten Rhetorenschüler eine angenehme, freudige Unterhaltung führen zu können. Mit bestrickenden Worten, einem Zitat Pindars, deutet er an, um jeden Preis bereit zu sein, *selbst unter Aufschub einer wichtigen Beschäftigung* (d. h. der gewohnten ernsthaften philosophischen Forschung) in der Stadt die Unterhaltung zwischen Lysias und Phaidros zu erfahren; verspricht er sich hier doch ein Spiel, das ihm ein Spaß sein wird: Die Belustigung am Sophisten und seinem schwärmenden Liebling. In seiner hintergründigen Ironie unterwirft er sich dem Phaidros als Schüler, als



einer, der durch diesen von Lysias zu lernen begehrt. Da erfährt er von Phaidros, der ihn vom Symposion des Agathon her als Fachmann in Liebesdingen kennt (227 c προσήκουσά γέ σοι ἡ ἀκοή), daß Lysias eine Verführungsrede für einen schönen Knaben geschrieben habe, des Themas, daß man einem nicht Verliebten eher das Vergnügen gewähren soll als einem Verliebten. Sogleich zeigt sich in der Antwort des Sokrates Kritik und ironisch gemimte Unwissenheit: kritisch scherzhafte Betretenheit über den paradoxen Sinn des lysianischen Themas, indem Sokrates wünscht, daß gerade Leute in seiner Lage, Ärmere und Ältere, die Gunst des Lieblings erfahren mögen, Unwissenheit aber, indem er in ironisch hintergründiger Absicht den Sinn des Erotischen umbiegt zum sozialen Mitfühlen gegenüber dem Ärmern und zu Anstand und Gefälligkeit gegenüber dem Älteren. Mit dieser bewußt trügerischen, aber nicht böswilligen Verallgemeinerung eines Eros, der auch ihm selbst zugut kommen soll, will Sokrates etwas Genaueres über die Lysiasrede aus Phaidros herauslocken. Dazu ist ihm kein Gewaltmarsch mit dem Jüngling zu beschwerlich. Sokrates fungiert hier als geschickter *Psychagoge*, der weiß, wie er das Gefühl des Phaidros anzusprechen hat. Logische Erklärung des Eros liegt ihm bei dieser Gelegenheit fern, hätte er doch sonst, anstatt den Erosbegriff zu verallgemeinern, ihn vielmehr eingeengt und schon in der Paradoxie des lysianischen Themas eine Handhabe gehabt, mit seiner Elegenxis herauszukommen.

Phaidros aber, in seiner Verlegenheit, die ihn sofort packt, versteckt sich hinter dem Ansehen seines großen Meisters Lysias, um sich unter Berufung auf seine eigene Unfähigkeit aus der Schlinge zu ziehen; hat er doch, wie man später erfährt, das Manuskript der Rede unter dem Gewande stecken.

Da läßt Sokrates seine Überlegenheit aufblitzen und trifft den Phaidros tief in seiner Seele, indem er ihn durchschaut (ὦ Φαῖδρε, εἰ ἐγὼ Φαῖδρον ἀγνοῶ, καὶ ἑμαυτοῦ ἐπιτέλῃσμαι). Doch nicht, um ihn zu beschämen, sondern um ihn aufzumuntern, ist er der Beherrscher der Situation, der dem Phaidros in treffender Kombination sein Liebesverhältnis zu Lysias (ὁ δὲ ἐπέθετο προθύμως), sein schwärmerisches Verlangen, auf dem Wege die Prachtrede des Liebhabers zu memorieren, und endlich seine Freude, in ihm selbst einen Mitschwärmer gefunden zu haben, Stück für Stück bloßlegt. Des Phaidros innerer Widerstreit zwischen Zurückhaltung und Neigung (Wille und Begierde) und schließlich die Überwältigung der einen durch die Kraft des ἐπιθυμητικόν wird von Sokrates aufgezeigt: „... er freute sich, daß er jemanden hätte, der mit ihm schwärmte, und lud ihn ein, mitzugehen. Als dieser aber, ein Liebhaber von Reden, ihn bat, die Rede zu halten, da war er zimperlich und tat, als hätte er keine Lust, die Rede zu halten. Schließlich aber wollte er unbedingt (βίβ) die Rede halten, selbst dann, wenn ihm niemand zuhören wollte.“ Dann muntert Sokrates den Phaidros auf, den anderen Phaidros in seiner

Seele (der sich nicht ziert) zu bitten, das jetzt schon zu tun, was er doch bald, über kurz oder lang, tun werde (wenn das ἐπιθυμητικόν die Oberhand gewonnen hat).

Hier, schon in der Rahmenerzählung der Situationsschilderung, zeigt sich Platon als der große Meister in der Seelenkunde. Indem er die Person des Phaidros aufteilt, als wäre er zwei Personen in einem, und Sokrates dies durchschauen läßt in seiner Anrede (οὐ οὖν, ὦ Φαῖδρε, αὐτοῦ δεήθητι), zeigt er die Antinomie zwischen besonnener Zurückhaltung und stürmischer Begierde in der menschlichen Seele.

Von diesem psychologischen Einfühlungsvermögen Platons ausgehend, kann man schon einmal einen Blick auf den Seelenmythos in der zweiten Sokratesrede werfen: Dort wird die Menschenseele dargestellt als ein Gespann zweier widerstrebender Pferde mit ihrem Lenker, der Vernunft. Es liegt also schon hier in dem tändelnden Gespräch des Sokrates mit Phaidros ein sehr beachtlicher Hinweis auf den Seelenmythos in der zweiten Sokratesrede. Daß er so fein nuanciert und dem oberflächlichen Leser versteckt ist, das macht gerade Platons dichterische Kunst aus.

Sokrates zeigt sich in dieser Wendung seines Verhaltens als *Psychologe*, nicht als *Philosoph*. Seine Meinung über die augenblickliche seelische Verfassung des Phaidros konnte er an dessen Verhalten absehen und intuitiv kraft seines Einfühlungsvermögens ohne Rechenschaft des λόγος erfassen. Daher ist sie eine bloße δόξα in einer bestimmten Situation, ähnlich, wie auch im Menon den Staatsmännern zugestanden wird, daß sie den politischen Umständen entsprechend eine ὁρθή δόξα haben können. Eine ἐπιστήμη ist die psychologische Erklärung des Sokrates nicht, wie überhaupt jedes σπουδαῖον in der Unterhaltung fehlt.

Die Unterhaltung geht weiter; Phaidros will die Rede dem Sinn nach referieren, natürlich mit dem Hintergedanken, vor Sokrates als Zuhörer mit der auswendig gelernten Rede, die er angeblich nur dem Sinn nach wiedergeben kann, zu glänzen. Da kommt Sokrates verschmitzt mit dem heraus, was er wohl schon lange beobachtet hat: den steifen Arm, den Phaidros behutsam unter dem Gewande verborgen hält. Sokrates vermutet richtig: Phaidros hält die Rede in der Linken. Diese will er sehen, denn er beabsichtigt nicht, als Zuhörer dem Phaidros in seinen deklamatorischen Übungen beim Einstudieren zu helfen, zumal „Lysias selbst“ da ist. Die schalkhafte Entlarvung durch Sokrates und die bittere Enttäuschung des Phaidros, der sich um das Ziel seiner Aufforderung an diesen, mitzugehen, betrogen sieht, erzeugen eine Situation, die sehr komisch ist.

Aber rasch wird abgebogen, um die Blicke auf eine andere Sonderbarkeit zu lenken: Sokrates erlebt die Natur<sup>3</sup>. Wie benimmt er sich da? Zunächst ist er passiv und hat lediglich den Wunsch, auf

v. Wilamowitz, Platon I, S. 450, schildert, wie Platon hier eigenes Naturerlebnis dichterisch dargestellt habe.

Phaidros' Vorschlag eingehend, sich bald in Ruhe am Ilisos irgendwo hinsetzen zu können. Initiative, Ideen und Anregungen zu bewußtem Naturerlebnis gehen von Phaidros aus. Dieser denkt an ein erfrischendes Fußbad im Flößchen, zumal in dieser Jahres- und Tageszeit, er erspäht eine hohe Platane und erwartet darunter Schatten, ein laues Lüftchen und weiches Gras, um sich darin ausstrecken zu können. Sokrates hingegen läßt sich willig von diesem führen.

Sobald sie aber an ihrem Ziel angelangt sind, kehrt sich beider Verhalten um. Sokrates empfindet mit all seinen Sinnen die Schönheit der Natur, die sich ihm im ursprünglichen seelischen Erlebnis erschließt<sup>4</sup>: 230 b „Ja, bei der Hera! Hier ein schöner Rastplatz. Die Platane selbst, rundum belaubt und mächtig. Das hohe Buschwerk, die Umschattung, gar schön, wie es steht in voller Blüte, daß es den Platz mit Duft erfüllt. Da, auch die lieblichste Quelle fließt unter der Platane, gar kühlenden Wassers, wenigstens wie ich mit den Füßen empfinde. Es scheint, hier ist ein Heiligtum der Nymphen und des Archelaos, – an den Putten und Bildern zu sehen. Stimmt auch du mir zu, die wohlige Luft hier, wie willkommen und gar angenehm weht sie. Sommerlich, in hellem Gesange hallt sie dem Chor der Zikaden wider. Allem voran am prächtigsten das Rasenplätzchen, in sanftem Anstieg gewachsen, gar schön das Haupt des Hingestreckten aufzunehmen. Ganz vortrefflich also, mein lieber Phaidros, hast Du mich hierhin geführt.“

Dem Phaidros dagegen, der bewußt auf diesen Platz zugestrebt hat, erscheint dieser der Natur Hingegebene (vom Enthusiasmos erfüllte) als ein ἀποπώτατος, der einem Fremden gleicht, der sich umherführen läßt

Nun gibt Sokrates, durch diese Entgegnung ernüchtert, eine Entschuldigung für sein sonderbares Verhalten: „Verzeih mir, mein Bester. Ich bin nämlich lernbegierig. Die Landschaften freilich und die Bäume wollen mich nichts lehren, aber die Menschen in der Stadt, ...“

In dieser Antwort zeigt uns Platon ganz klar die gegensätzliche Stellung des Sokrates zur philosophischen Forschung mit den Menschen und zum enthusiastischen Erlebnis, das ihn einmal ergriffen hat. Die Natur kann den Sokrates zwar in einen Enthusiasmos versetzen, aber sie kann ihn nichts lehren; daher ist ihm dieser plötzliche Enthusiasmos eine unerklärliche ἀτοπία, die außerhalb seines gewohnten Philosophenlebens steht. Wie Landschaft und Stadt voneinander getrennt sind, so findet auch das enthusiastische Erlebnis keinen Eingang in die Philosophie.

<sup>4</sup> Stilistisch sticht dieses Stück von dem Übrigen ab und läßt den Enthusiasmos des Naturerlebnisses erkennen; eine stilistische Untersuchung würde zu weit führen; es sei nur auf das völlige Fehlen der Formen von εἶναι verwiesen; Parataxe, Steigerung der Adjektive durch μάλα, σφόδρα, πάγκalon, Superlative u. a. deuten auf das gesteigerte Pathos.



So ist auch dies Stück der Situationsschilderung, in dem Sokrates schwärmt, ein nicht unbedeutender Hinweis für die Erklärung des Enthusiasmos der zweiten Erosrede und seiner Stellung zur platonischen Philosophie.

Nach dem Vorschlag des Phaidros, unter der Platane zu rasten, fanden beide auf dem Wege dorthin noch etwas Zeit, sich über den Mythos zu unterhalten. Phaidros, der in der mythologischen Skepsis gelehrige Sophistenschüler, fragt Sokrates, ob er denn wirklich an das Märchen (μυθολόγημα) glaube, daß Boreas die Oreithyia vom Ilisos geraubt habe.

Sokrates teilt nicht mit den Sophisten die Skepsis gegen den Mythos (Ἄλλ' εἰ ἀπιστοῖν, ὥσπερ οἱ σοφοί), er wendet sich gegen die aufgeklärt-banale, allegorische Erklärung des Mythos, wie sie durch die Sophistik stattfindet<sup>5</sup>. Hängt deswegen Sokrates, der den Mythos vor dem sezierenden Zugriff der Sophisten verteidigt, dem Volksglauben an? Er findet derlei Märchen recht anmutig (χαρίεντα). Daher ist ihm die Verschwendung allegorisierenden Scharfsinns, der eine ganze mythische Welt zerstören muß, eine greuliche Absurdität, für die er keine Zeit hat, (αἷς [sc. ἀτοπίαις τεραταλόγων τινῶν φύσεων] εἴ τις ἀπιστῶν προσβιβᾷ κατὰ τὸ εἰκὸς ἕκαστον, ἅτε ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ χρώμενος, πολλῆς αὐτῷ σχολῆς δεήσει ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστὶ σχολή). Warum? Sokrates hat sich selbst noch nicht erkannt, d. h. er hat den Maßstab eines bestimmten Wissens noch nicht gefunden, an dem gemessen er sich selbst zu erkennen hat, um den Spruch des delphischen Gottes zu widerlegen, wie die Apologie lehrt. Daher läßt er den Mythos auf sich beruhen, aber er erkennt ihn als Volksglauben an. Doch seine philosophische Forschung richtet sich nicht auf diesen, weil aus ihm nichts zu gewinnen ist, sondern auf ein außerhalb des Mythos liegendes bestimmtes Wissen, das er als Maßstab zu seiner Selbsterkenntnis heranziehen will (ᾧθεν δὴ χαίρειν ἑάσας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτόν, . . .). Die Haltung des Sokrates gegenüber dem Mythos ist frei. Er weiß, daß die Kenntnis der Mythen keinen philosophischen Wert enthält und daß in deren allegorischer Interpretation kein Wissen gewonnen werden kann, wie die Sophistik es beansprucht. Daß er den Mythos trotzdem als unantastbares Volksgut achtet und sich jeder Skepsis gegen ihn enthält, das zeigt seine Souveränität gegenüber mythischen Dingen; seine Stärke liegt in der Anerkennung des Mythenwertes, der allerdings auf einem anderen Gebiete, als dem des Wissens der Philosophie liegt.

So zeigt uns Platon auch in dieser Unterhaltung, wie wir die zweite Sokratesrede mit ihrem Erosmythos zu verstehen haben: Wie

<sup>5</sup> War es doch die Sophistik vor allem, wie Gundert richtig bemerkt (S. 3), die mit allen Mitteln allegorisierender Interpretation Homer zum Vater aller Weisheit und Bildung und damit zum Archegeten und Vorbild ihres eigenen universalen Bildungsanspruchs gestempelt hatte.

Sokrates den Eigenwert der Mythen anerkennt, ihn aber von seinem philosophischen Forschungsauftrag (τὸ Δελφικὸν γράμμα ἐξελέγχειν) fernhält, so legt uns Platon hier nahe, den Erosmythos als enthusiastische Dichtung zwar hochzuschätzen, ihn aber nicht als eine Erkenntnis kraft des Enthusiasmos ansehen zu wollen.

Phaidros liest die angebliche Lysiasrede vor, die gespickt ist mit Reminiscenzen an den echten Lysias<sup>6</sup>. Als besondere Delikatesse scheinlogischen Raffinements paßt sie sehr gut zu der Stimmung, in der Sokrates sich befindet. Mit kalter Berechnung trachtet Lysias durch diese Rede einen Knaben zu verführen und beansprucht zum Ziele zu gelangen, nicht etwa, weil er ihn liebte, sondern gerade, weil er ihn nicht liebt. An der Wirkung, die diese pseudologische Rede auf das harmlose Gemüt des Phaidros hat, wird die Gefährlichkeit einer skrupellosen Psychagogie gekennzeichnet, mit der sich der Verführer den kritiklosen Schwärmer zu Willen macht. Zu solcher Lüge und Paradoxie hat sich Lysias in seinem vernünftigen Gebaren mit einer scheinbaren Logik umgeben, die sich als betrügerische Sophisterei enthüllen läßt: Lysias manipuliert mit dem Begriff ἐρᾶω, als bedeute er bei dem Verliebten ein Streben nach Befriedigung der Lüste, ausgedrückt in Wendungen wie ἀπολαύεσθαι τῆς ὥρας, oder τῆς ἐπιθυμίας παύεσθαι, oder πράττειν τὰ δέοντα. Daß er aber dies gerade als Nichtliebender begehrt und sein „harmloses“ Verhältnis als φιλία τῷ διαλέγεσθαι oder ἄλλη τις ἡδονή bezeichnet, macht seine völlige Umkehrung der Werte deutlich. In diesem Mißbrauch des Begrifflichen, das das Wort ἐρᾶω enthält, wird er dem Eros nicht gerecht.

Sokrates verzichtet hier auf offene Eleuxis, die ihm doch so einfach gewesen wäre. Er schickt vielmehr seiner ersten Erosrede eine Bemerkung voraus, die mit einem Seitenblick auf Lysias dessen Tendenz, die sich im logischen Gewande einer Scheinwahrheit zeigt, enthüllt: Es war einmal ein Knabe, nein vielmehr ein Jüngling, ein sehr schöner; dieser hatte gar viele Liebhaber. Einer von diesen war ein Fuchs, *der den Knaben nicht weniger liebte*, aber ihn überredet hatte, er liebte ihn nicht. Und als er einmal das Verlangen nach ihm hatte, überredete er ihn eben dazu, man müsse dem Nichtverliebten vor dem Verliebten die Gunst erweisen. Sokrates deutet nun in seiner Rede das ἐρᾶν auch als Begehren nach Befriedigung; daher warnt er vor dem Verliebten, den die Begierde treibt. Die Sokratesrede ist also zunächst ganz im Sinne des Lysias, nur geschickter und in der Form klarer gegliedert. Aber in der paradoxen Umkehrung

<sup>6</sup> Die Frage, ob diese eine Einlage einer echten Lysiasrede ist, ist mit letzter Evidenz nicht lösbar. Eine plausible Meinung: Es entspricht durchaus der hohen formalen Begabung des Platon, daß er in Aneignung der lysianischen Stilmittel den Lysias in Bildungsreminiscenzen parodiert; eine solche imitatio entspricht der spielerischen Tendenz, die wir oben für die Situations-schilderung herausgearbeitet haben. Vgl. Johannes Vahlen, Ges. phil. Schr. II, 675 ff.; dagegen Heinrich Weinstock, De erotico Lysiaco, Diss. Münster 1912.

des Lysias, sein nüchternes, konventionelles Verhalten eines Nicht-verliebten nun als vorzügliche Berechtigung zum Liebesgenuß hervorzukehren, geht Sokrates nicht mit; er bricht ab, hat er doch, wie er sieht, den Eros bisher nur einseitig behandelt in der lysianischen Begriffsverengung des παύεσθαι τῆς ἐπιθυμίας, welche überspitzt zur Paradoxie führt.

Ist also der Eros seinem Wesen nach in der ersten Sokratesrede noch nicht vollständig erfaßt, sondern nur in einem geringen Teil, der auch dazu gehört, so wird klar, warum Sokrates die Hingabe an den Verliebten verwirft: Die sonst von Platon nicht verurteilte, sondern als Brauch anerkannte Begleiterscheinung des Eros in der somatischen Erfüllung wird ja von Lysias zum einzigen erotischen Moment erhoben, das man rein zweckmäßig und vernünftig ausüben kann, wenn man das Bedürfnis hat. Da aber der Eros in seiner Gesamtheit mehr ist als eine körperliche Befriedigung, da er psychisches Erleben ist, macht Sokrates in dieser lysianischen Verengung des Erosbegriffes an der Stelle Schluß, wo beim Weitergehen die Paradoxie einsetzen würde. In seiner Gesamtheit ist der Eros als psychisches Pathos ein Rätsel, dem man nicht mit logischem Reglement nachhelfen kann. Daher ist es gegenüber der Lysiasrede und der ersten Rede notwendig, die Fehler einseitiger Beurteilung des Eros zu verbessern und ihm eine psychologische Deutung zu geben. Hierzu setzt Sokrates mit der Palinodie ein.

Nun, die zweite Rede hält Sokrates angeblich nicht aus eigenem Vermögen, sondern er gibt dafür einen Gewährsmann an, den Stesichoros, den Sohn des Euphemos, aus Himera. Diese Art der Rede, in der Sokrates nur als Vermittler hinter den fremden Autoren zurücktritt, kennen wir; sie tritt dann in Erscheinung, wenn Sokrates etwas ganz Gewagtes, Widersprechendes, philosophisch nicht Erkennbares darstellt: Im Schlußmythos des Staates (X 614 b) erzählt er die Erlebnisse des Er, des Armenios Sohn aus dem Geschlechte der Pamphylier, im Menon hat er von „weisen Frauen und Männern“ die Gewißheit über das Leben nach dem Tode, im Symposion ist es die Belehrung durch die Diotima, die Sokrates indirekt vorträgt. Durch eine solche Berufung auf die Gewährsmänner kennzeichnet Sokrates, daß er selbst nur als Referierender fungieren will und, würde man von ihm Rechenschaft fordern, selbst nicht für das Vorgetragene eintreten will, da es jeden wissenschaftlichen Beweises entbehrt, da es nichts ist als Spiel und Dichtung, als ein dichterischer Vorstoß in unbekannte Sphären. Nach dem lysianischen Gebrauch von ἐπῶν ist der Eros ein Wahnsinn, der ein Übel ist. Daß aber der Wahnsinn (μανία) schlechthin kein Übel sein könne, zeigt Sokrates an dem Beispiel der Prophetinnen, Sühnepriester und Dichter, deren μανία den Menschen die größten Güter vermittelt göttlicher Gabe schenkt. Die Beispiele, die Sokrates für die Mantik anführt, stammen aus dem Mythos und gehen somit zurück auf prähistorische Zeiten. Sie sind nicht durch das nachthukydideische Geschichtsbewußtsein



des vierten Jahrhunderts bestätigt. Sehr geistreich, aber daher auch sehr spekulativ will Sokrates die namentlich angeführten Beispiele durch eine etymologische Erklärung von *μαντική τέχνη*, die bis auf die vorgeschichtlichen *παλαιοί* zurückreicht, erhärten: Die *παλαιοί* hatten die Seherkunst ursprünglich *μανική τέχνη* genannt, die Neuern hingegen haben aus Mangel an ursprünglichem Schönheitssinn das *τ* dazwischengeschoben und sie *μαντική* genannt. In der Tat, gar nicht ungeschickt und sehr geistreich diese Etymologie; hat es doch noch Jahrhunderte nach Platon die tollsten etymologischen Kombinationen gegeben; die Alten waren eben keine Sprachwissenschaftler wie die Modernen. Aber dennoch kann man Platon nicht zutrauen, daß er an solcher Etymologie allen Ernstes festgehalten habe, was man doch schließlich müßte, wollte man wie Gundert dem Enthusiasmus dieser Rede im Sinne Platons philosophischen Wert beimesen. Das zweite etymologische Bei-Spiel ist noch schöner: *οἰωνιστική* ist durch Ersatzdehnung des *ω* aus *οἰονοϊστική* entstanden; in diesem stecken die Wortstämme von *οἶομαι* und *νοέω* (... ἅτ' ἐκ διανοίας πορίζομένων ἀνθρωπίνῃ οἰήσει νοῦν τε καὶ ἱστορίαν, οἰονοϊστικὴν ἐπωνόμασαν, ...). Da aber *νοῦς* Verstand bedeutet und *οἶεσθαι* ein Dafürhalten ausdrückt, das man zumeist auch mit dem Verstande tut, ist die *οἰωνιστική τέχνη* geringer als die *μαντική* von *μαίνομαι*. Wenn uns nun bei Homer das Wort *οἰωνός* begegnet, wissen wir, wo es herkommt: von *οἶομαι* und *νόεω*. Deutlicher kann Platon wohl kaum sagen, wie sehr ihm diese Rede geistreich witzelndes Spiel, attisches Salz, ist.

Nach der Mantik wird die *μανία* der Sühnepriester als Beispiel für das nützliche Wirken des Enthusiasmus genannt; gemeint ist der Kult der Mysterien, in welchem durch geheimnisvolle Gebete und Besprechungen den Eingeweihten Reinigung für die gegenwärtige und zukünftige Zeit gesichert wurde. Außerdem fand der Wahnsinn der Sühnepriester auch die richtigen Mittel in Gebeten und Gottesdiensten, durch welche einigen dem Zorn der Götter verfallenen Geschlechtern Befreiung von Seuchen und schwersten Plagen zuteil wurde. Eine solche Sühnepriesterin ist ja auch die Diotima im Symposium, von der es heißt (201 d), daß sie den Athenern, die einst wegen der Pest Opfer darbrachten, einen zehnjährigen Aufschub der Seuche bewirkt habe. So wie die Einführung der Diotima dazu dient, daß Sokrates nichts Philosophisches vorzutragen braucht<sup>7</sup>, und ihre Rede auch wirklich, wie oben (S. 67 f.) dargestellt, Märchen, Spiel Dichtung, aber keine philosophische Erkenntnis ist, so haben wir auch hier die *μανία* der Sühnepriester, deren Diotima ja eine ist, zu beurteilen: Deren Wirken ist in der Kultgemeinschaft der Mysten dunkel und in bezug auf die öffentliche Wohlfahrt und Rettung von Seuchen mythisch und zweifelhaft. Daher rechtfertigt das dubiose

<sup>7</sup> S. v. Wilamowitz, Platon I, S. 377 Anm., der der Diotima als Sühnepriesterin die richtige Wertung gibt.

Gute, das durch die *μανία* der Sühnepriester gewirkt wird, nicht die Annahme, durch eine *θεία μανία*, wofür ja die Beispiele der Ekstatischen aufgezählt werden, könne im Sinne Platons eine philosophische Erkenntnis gewonnen werden.

Die dritte als Beispiel für ihre Wohltätigkeit herangezogene *μανία* ist die Begeisterung durch die Musen, welche, die Werke der Vorväter ausschmückend, die nachfolgenden Generationen erzieht. Wer aber, so sagt Platon, ohne den Wahnsinn der Musen vor die Tore der Poesie tritt, im Vertrauen, er werde dennoch auf Grund der *τέχνη* ein fähiger Dichter werden, dieser ist selbst nicht eingeweiht und auch seine Dichtung, Dichtung eines Besonnenen, verschwindet angesichts der des Wahnsinnigen.

Platon überträgt die Exklusivität der Mysten, die sich in Kultgemeinschaften von dem übrigen Volke trennen, geistig auf die Dichter, die in die Tore der Poesie, d. h. in den Bereich der Besessenheit durch die Musen eintreten; das wird klar an dem Ausdruck *Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας*, vor allem aber an dem Wort *ἀτελής*, ein gebräuchliches Wort bei den Mysten zur Bezeichnung für einen Außenstehenden mit der Bedeutung, „nicht in die Mysterien des Kultes eingeweiht“ (profanus). Somit rückt Platon schon in der Formulierung seines Ausdrucks die Stellung der Dichter an die der Sühnepriester nahe heran, wenn auch die Exklusivitäten der Mysten und der Dichter verschieden sind, wie gesagt, die eine außerhalb des Volkes, die andere in anderem geistigen Bereich. So werden wir auch hier eine gleiche Wertung der Dichtung gegenüber der Philosophie annehmen: Die Poesie wirkt in ihrem eigenen Bereich, in das der Besonnene, Urteilende, Rechenschaft Fordernde nicht eindringen kann, ja sogar, in der er, sich versuchend, scheitert. Ihr Inhalt ist Begeisterung durch die Musen; durch ihre fließende, unartistische Schönheit in der Darstellung und durch ihr Spiel in der *μῦσις* zu erfreuen, ist ihr Ziel; Ziel der Philosophie ist die Erkenntnis der Wahrheit, nüchtern, besonnen, unenthusiastisch. Eben, da die Ziele von Dichtung und Philosophie so verschieden sind, kann die Poesie nicht als Vermittlerin philosophischer Erkenntnis angesehen werden; daher erklärt sich doch auch die häufige Kritik, die Platon an der Dichtung übt, wenn man an sie den Wissens- und Bildungsanspruch stellt, in der Apologie, im Ion, im Staat, in den Gesetzen; hier aber erkennt er den Eigenwert der Dichtung an, und das ist singulär bei Platon; aber er ist ja selbst von der Muse begeistert, er, der in seiner Jugend selbst Dichter war und nur durch das entscheidende Erlebnis der Begegnung mit Sokrates auf den Musendienst verzichtet hatte, um sich der Philosophie zuzuwenden. Wie schwer ihm die Kritik und Ausweisung der Dichter aus dem Staate fällt, bekennt er im Staat (X 595). Auch das Zugeständnis an den Dichter, ihn schließlich anerkennen zu wollen, wenn er ein wahrhaft Wissender, ein Philosoph sei, ist im Phaidros 278 b, in welchem Platon, der Philosoph, ja selbst enthusiastisch ist, einmalig; wird doch dann

der Dichter-Philosoph entweder selbst ein σωφρονῶν, der sich durch sein Wissen und seine τέχνη außerhalb des geistigen Bannkreises der inspirierenden Muse begibt, oder er wird durch seine enthusiastische Dichtung, wie es Platon hier selbst widerfährt, an der Erziehung der Jugend keinen Schaden ausüben. Die Würdigung der Musenbesessenheit als Bildungsmacht für die kommenden Generationen ist in dieser Rede einmalig, erzeugt im eigenen Enthusiasmos. Wendet er sich doch sonst, wenn er philosophiert, mit dem nachdrücklichen Anspruch, selbst der wahre Lehrer zu sein, gegen die Dichter<sup>8</sup>.

Platon, selbst empfänglich für die Schönheit der Poesie, ist hier von Enthusiasmos ergriffen; selbst ein Dichter, schenkt er uns ein phantastisches Schauspiel von dem außermenschlichen Leben der Seele; selbst ein Dichter, teilt er uns eine Vision mit, die göttlich ist in ihrem ganzen Inhalt. Schöner kann uns Platon den Enthusiasmos seinem Wesen nach nicht darstellen, als daß er selbst im eigenen dichterischen Erlebnis, in dem Reich der Phantasie verharrend, uns ein Beispiel für ihn gibt. Diese seine Phantasie ist ein Ahnen dessen, was über die Grenzen des Wissens hinausführt; auf dem Grundstock seiner Ideenlehre hat er eine abstrakte Vision, die göttlich ist. Um sie zu erklären, muß er sie mit ihrem Schattenbild (ὥ δὲ εἰκεν), einer anthropomorphen und geringeren Erzählung darstellen (... οἷον μὲν ἐστὶ, πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρὰς διηγήσεως, ὥ δὲ εἰκεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττωσ').

Gewiß, man merkt, daß es ein Philosoph ist, der sich dem Enthusiasmos hingibt; deshalb sind auch seine Phantasiegebilde in der Schau der Ideen durchwoben mit seiner eigenen Lehre, deshalb wird der Beweis der Unsterblichkeit der Seele in den Mythos hineingestellt. So stützt sich der Mythos auf die Erkenntnisse, die er in Stunden der Besonnenheit gebildet hat; er ist beherrscht von einer formalen Strenge in der Komposition. Aber das ist doch ganz natürlich: Das Wissen, in dem er lebt, die Form, in der er sich äußert, kurz, seine Persönlichkeit, werden doch im Enthusiasmos nicht wie durch eine Mattscheibe verschleiert, sondern sie wirken gestaltend mit und werden dabei nur vom Enthusiasmos überboten, wohin der λόγος nicht mehr folgen kann. Ein gewisser Grundstock von Welterfahrung, eine gewisse Beziehung zur Welt muß doch bei jedem Dichter vorhanden sein, ehe überhaupt der Enthusiasmos begeisternd in seiner Seele zur Wirkung kommen kann; und mit dem Grade der Bildung des Dichters wächst die Qualität seiner Werke. Es ist doch ein Unterschied, ob ein anspruchsloser Mann von der μανία erfaßt wird, oder ein so sublimier Geist wie Platon. Natürlich enthält die Dichtung Platons kraft seiner Persönlichkeit philosophische Bausteine; sie wird durch sein vorenthusiastisches Wissen beeinflusst und sublimiert, aber da der Enthusiasmos in ihr wirkt, fehlt ihr für das Unerhörte der λόγος, die begründete Rechenschaft. Platon, der diese

<sup>8</sup> S. Wilamowitz, Platon I, S. 372 ff. „Poesie und Wissenschaft“.



Unverantwortlichkeit der Dichtung, wo auch immer er über die Dichter handelt, immer wieder einschärft, weiß selbst, daß auch sein eigener Enthusiasmos sich nicht philosophisch verantworten kann, daß er keine philosophische Erkenntnis vermittelt; daher die Einführung des Gewährsmannes Stesichoros für diese Rede.

Blicken wir zurück auf die Situation, wo Sokrates unter der Platane vom Naturerlebnis ergriffen ist; da sagt er: ἦ τε αὖ πηγὴ χαριεστάτη... ρεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος, ὥστε γε τῷ ποδὶ τεκμήρασθαι. Er ist begeistert, doch trotz seiner Begeisterung charakterisiert er sich selbst, indem er sich ausdrückt mit Worten, die die Art seines eigenartigen Wirkens bezeichnen: Prüfen, Schlüsse ziehen, τεκμαίρεσθαι. Sokrates kann eben sein Wesen auch in der ἑκστασις nicht verleugnen; so spürt man auch in der zweiten Erosrede im Phaidros, wie die philosophische Eigenart Platons unter dem Enthusiasmos hervorschimmert.

Wilamowitz sagt S. 449: „Das, was die Verstandesmenschen als seine Mystik tadeln, die Mystiker in ihrem Sinne als Offenbarung hinnehmen, ist ja eben diese seine Dichterkunst und Dichterkraft.“ Platon selbst hat uns an dem Beispiel des Sokrates, der sich über seine Stellung zum Mythos äußert (229 b, c, d, 230 a), gezeigt, wie wir seine Mythen, auch diesen Seelenmythos, auffassen sollen: Wir sollen nicht skeptisch sein wie die Sophisten und versuchen, in allegorisierender Interpretation einen Sinn in sie hineinzupressen; wir sollen sie andererseits nicht als Offenbarung höchster philosophischer Wahrheit hinnehmen, wo wir doch vornehmlich unseren prüfenden Verstand zu richten haben auf das, worüber wir auch durch den λόγος Rechenschaft abgeben können; aber wir sollen sie mit der Haltung des Sokrates gegenüber mythischen Dingen würdigen und dabei wissen, daß sie Poesie sind und keine Philosophie.

# ÜBER DIE VIERFACHE WURZEL DES NATURRECHTS

(Eine logische Analyse und neue kritische Wertung)<sup>1</sup>

VON WOLFGANG MARIUS VON LEYDEN

Der Titel der folgenden Untersuchung ist zum Teil Schopenhauers wohlbekannter Schrift „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ entlehnt. Dieser Umstand erklärt sich daraus, daß eine direkte Verbindung zwischen Schopenhauers Schrift und meinem Thema besteht. Die Verbindung liegt in dem sogenannten Gesetz der Spezifikation, das Schopenhauer, den Spuren Platons und Kants folgend, als leitendes Prinzip seiner ganzen Untersuchung zu Grunde gelegt hat. Dieses Gesetz der Spezifikation besagt, daß die Zahl verschiedener Erklärungsprinzipien oder Wesenheiten nicht unnötig vermindert werden darf. Kants Formulierung des Gesetzes ist so treffend, daß ich sie hier zitieren möchte: „Es ist von der äußersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprung nach von anderen unterschieden sind, zu *isolieren* und sorgfältig zu verhüten, daß sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauch gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemische zusammenfließen“<sup>2</sup>. Das Gegenteil des Gesetzes der Spezifikation ist das Gesetz der Homogenität, das verlangt, daß die Zahl der Erklärungsprinzipien nicht unnötig vergrößert wird. Dieser letzte Satz, der als Ockhams „Sparsamkeitsprinzip“ („*Entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*“) wohlbekannt ist, und zur Vereinfachung oder Vereinheitlichung wissenschaftlicher Erklärungen viel beigetragen hat, ist nicht so oft außer Acht gelassen worden wie das Gesetz der Spezifikation. Der Grund dafür ist wahrscheinlich, daß durchgreifende Synthesen oder Zusammenhänge zwischen Dingen sich dem menschlichen Geist eher bemerkbar machen als feine Unterschiede und Abgrenzungen zwischen ihnen. Daher ist durch alle Wechsel der Philosophiegeschichte hindurch die Beschreibung und Unterscheidung gewisser Denkkategorien eins der ersten Anliegen des Philosophierens gewesen. Schopenhauer versprach sich von der Anwendung des Gesetzes der Spezifikation die größten Fortschritte

<sup>1</sup> Dieser Untersuchung liegt ein Vortrag zu Grunde, den ich im Juli 1955 in Frankfurt auf Einladung der Universität im Philosophischen Seminar hielt.

<sup>2</sup> Kritik der reinen Vernunft, Methodenlehre, 3. Hauptstück, in *Werke*, Bd. III, S. 544 (Akademieausgabe).

in der Philosophie. Mit Hinweis auf Kant, der es auf die Quellen unserer Erkenntnisse angewandt hatte, versuchte er es in den Dienst seiner Erklärung des Satzes vom zureichenden Grunde zu stellen. Es gelang ihm dadurch die vielfachen Wurzeln dieses Satzes aufzudecken und z. B. den Unterschied zwischen Erkenntnisgrund und Ursache auf das deutlichste herauszuarbeiten.

Was demnach von Kant und Schopenhauer zur Verständlichkeit in allen Wissenschaften anempfohlen wurde, ist, erstens, eine genaue Bestimmung der Bedeutung jedes Ausdrucks, und zweitens ein klares Bewußtsein darüber, daß Schlüsse von einem Begriff (oder Satz) auf einen anderen Begriff (oder Satz) nur dann möglich sind, wenn beide Begriffe (oder Sätze) wirklich logisch gleichartig sind.

Ich möchte meine Untersuchung über die Wurzeln des Naturrechts unter Anwendung dieses Gesetzes der Spezifikation in Angriff nehmen. Mein Ausgangspunkt sind die traditionellen Beweisgründe von der Existenz und dem Geltungsanspruch des Naturrechts. Dabei möchte ich besonderen Gebrauch von einigen Gedankengängen machen, die John Locke in einer lateinischen Frühschrift niedergelegt hat, die erst kürzlich von mir aufgefunden und veröffentlicht worden ist.<sup>3</sup> Ich wähle Locke aus, weil ich mich mit ihm länger beschäftigt habe, und weil seine Argumente klar, und vor allem bisher unbekannt geblieben sind.

Bevor wir uns mit den Argumenten im einzelnen befassen, möchte ich gewisse für meine Zwecke wichtige Momente in der Entwicklung der Naturrechtslehre in kurzen Zügen hervorheben.

Der erste, der die Idee eines Naturrechts eingeführt hat, ist Aristoteles. In seiner Ethik weist er auf einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der gleichförmigen Verhaltensweise von Dingen und Vorgängen in der Natur und den verschiedenen Formen menschlichen Lebens und Handelns hin. Feuer – so illustriert er seine These – brennt stets in der gleichen Weise, ganz gleich wo oder wann es brennt, ob in Griechenland oder in Persien, heute oder vor tausend Jahren. Die Gewohnheiten der Menschen andererseits, ihre sittlichen wie bürgerlichen Gesetze, ändern sich von Ort zu Ort und von einer Zeit zur anderen. Es gibt jedoch für Aristoteles eine Rechtsform, die ewig, unveränderlich und universell gültig ist; und da er annimmt, daß ein solches Recht ebenso gleichförmig ist wie ein Gesetz das Naturphänomene beherrscht, verweist er darauf als ein *natürliches* Sittenrecht und unterscheidet es strengstens von allen von Menschen geschaffenen Rechtsformen, die auf dem Übereinkommen oder auf willkürlicher Festsetzung beruhen. Es ist hier hervorzuheben, daß Aristoteles sich in seiner Politik deutlich über den Grund der Verbindlichkeit eines solchen natürlichen Rechts

<sup>3</sup> John Locke: *Essays on the Law of Nature* (The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes, together with Transcripts of Locke's Short-hand), Oxford, Clarendon Press, 1954.



ausspricht: neben seiner Allgemeinheit und seinem Alter ist es vornehmlich seine vernunftmäßige Natur, wodurch das natürliche Recht auf den Menschen als Vernunftwesen verpflichtend wirkt. Auf dem Boden dieser Gleichsetzung eines natürlichen Sittengesetzes mit rationalen Maßstäben oder mit Ansprüchen der Vernunft, hat die Naturrechtsidee sich in den Händen von Moralphilosophen, Staatsdenkern, Juristen, und Theologen im Laufe der Jahrhunderte entwickelt. Ich werde später zu zeigen versuchen, daß die Schwierigkeiten, die für mich im Begriff des Naturrechts liegen, letztthin auf die Gleichsetzung von Moral und Vernunft zurückzuführen sind. Zunächst möchte ich noch ganz kurz einige weitere historische Hinweise geben.

Die Idee des Naturrechts gewann an Einfluß mit der Ausbreitung des Römischen Reiches. Zu dieser Zeit entfaltete sich der Gedanke, daß die ganze zivilisierte Menschheit eine universelle Gemeinschaft bilde, worin alle Individuen als gleich zu betrachten seien vermöge der ihnen gemeinsamen vernünftigen Wesensanlage. Die Stoiker und die römischen Juristen unterzogen diesen Gedanken einer sorgfältigen Ausarbeitung und Cicero hat ihn in einer berühmten Definition niedergelegt. Er spricht von dem wahrhaften Gesetz als rechtmäßige Vernunft, die sich mit der Natur in Übereinstimmung befindet und von allgemeiner ewiger Gültigkeit ist. Zur Auslegung eines solchen Gesetzes bedarf es nach Cicero keines außerhalb des Individuums stehenden Rechtskundigen: Gott ist als Begründer und Vollzieher dieses Gesetzes anzusehen.

Das Christentum, das in das durch den Zusammenbruch des Römerreiches entstandene Vakuum eintrat, fand sich zur Annahme des Glaubens an ein Naturrecht vollends bereit. Wir ersehen das aus dem fundamentalen Platz, der dem Naturrecht sowohl in den Gesetzbüchern des christlichen Kaisers Justinian wie auch im kanonischen Recht eingeräumt ist. Während des Mittelalters stellte sich das Naturrecht als die letzte Berufungsinstanz für die Moral, Politik, Jurisprudenz, und Theologie dar, und für die Scholastiker bestand es aus Vorschriften, die Gott in natürlicher Weise promulgiert und unserer Vernunft zu erkennen gibt, im Gegensatz zu seinem positiven Recht, zu dessen Kenntnis wir durch göttliche Offenbarung gelangen. Die Bedeutung, die das Naturrecht als letzte Berufungsinstanz und als göttliches Recht erhielt, war die eines objektiven Maßstabs, einer uneingeschränkt verpflichtenden Rechtsregel.

Im 15. und 16. Jahrhundert treten uns neue Richtungen entgegen: eine weltliche Moral, der Humanismus, und das Lebensgefühl der Renaissance; aber auch der Protestantismus mit seiner Lehre von der Priesterschaft aller Gläubigen und der Notwendigkeit der Toleranz. Unter dem Einfluß beider Zeitströmungen, der säkulären wie der religiösen, wurde die Naturrechtsidee zu einem System individueller Menschenrechte und subjektiver Forderungen: sie erschien als ein befreiendes, nicht mehr als ein einschränkendes Prinzip. Im

17. und 18. Jahrhundert wurde dann von Juristen, vornehmlich von Pufendorf, der Versuch gemacht das Naturrecht unabhängig von theologischen Voraussetzungen, als Resultat einer rein wissenschaftlichen Konstruktion, als Gegenstand mathematischer Ableitung darzustellen. Zur gleichen Zeit strebten in England die Moralphilosophen nach einem rationalen Fundament für das ethische Denken und die Anglikaner nach einer neuen, durch zeitgenössisches Wissen bereicherten, Formulierung des Naturrechts innerhalb der christlichen Apologetik.

Während des 19. Jahrhunderts brachte es der Fortschritt kritischer und skeptischer Meinungen mit sich, daß manche der überkommenen Grundlagen der Moral zugunsten von positivistischen Betrachtungsweisen, vornehmlich im rechtstheoretischen Denken, zurückgewiesen wurden. Der Aufstieg der modernen Jurisprudenz läßt sich in der Tat durch das Absinken naturrechtlichen Denkens kennzeichnen. Eine große Anzahl moderner Philosophen, besonders natürlich unter den Positivisten und Analytikern, verwirft überhaupt die Naturrechtsidee als veraltet. Und doch finden sich in der jüngsten Vergangenheit, vornehmlich in den Jahren zwischen den Kriegen, mehrere Denker, die die Unentbehrlichkeit dieser Idee für den Rechtsaufbau anerkannt haben. Mit einem solchen Zugeständnis ist jedoch oft die Annahme verbunden gewesen, daß das Naturrecht und die Theologie auf die es sich stützt reiner Aberglaube ist. Das Zugeständnis der Bedeutung des Naturrechts auf seiten jener Denker war somit ein eingeschränktes: nämlich nur weil die im Recht eingeschlossenen Tatsachen die *Ideen* einbegreifen, die sich die Menschen von gewissen allgemeinen oder übernatürlichen Dingen machen, empfahl man dem Rechtsphilosophen diese Ideen in Betracht zu ziehen. Andererseits fehlt es nicht an zeitgenössischen Denkern, die ganz aufrichtig an eine Art Naturrecht glauben und dasselbe zur Grundlage ihrer Theorien machen.

Es ist zweifellos interessant in diesem Zusammenhang festzustellen, daß Rußland das einzige Land ist, wo keine Spuren naturrechtlichen Denkens aufzuweisen sind. Rußland hat wie der Westen eine christliche Tradition, aber es hat keine humanistische Tradition. Und die Idee des Naturrechts, wie ich zu zeigen versucht habe, erwuchs in erster Linie aus antikem vorchristlichem Denken, dem des Aristoteles, der Stoiker, und Ciceros: sie ist auf das innigste verknüpft mit dem humanistischen Glauben an die Wirksamkeit der menschlichen Vernunft, die Willensfreiheit, und die moralische Verantwortlichkeit.

Von dieser begriffsgeschichtlichen Betrachtung möchte ich nun zuerst meine Aufmerksamkeit auf die Naturrechtslehre von John Locke lenken, soweit sie in seinen veröffentlichten Werken vorliegt. Seine Theorie in der *Zweiten Abhandlung über die Regierung* ist kurz folgende:

Im Naturrecht drückt sich Gottes Wille und der Maßstab von Recht

und Unrecht aus. Es herrscht über das menschliche Leben bereits im Naturzustand, d. h. in einem vorstaatlichen Lebenszustand, worin alle Menschen frei und einander gleich sind und miteinander friedlich verkehren. Wenn jemand im Naturzustand einem anderen etwas verspricht, muß er sich verpflichtet fühlen, sein Versprechen zu erfüllen; denn ein Mensch hält Wort in seiner Beschaffenheit als menschliches Wesen und bevor er Mitglied einer Staatsgemeinschaft ist. In gleicher Weise ist es auf Grund des Naturrechts und unabhängig von jedem positiven Recht, daß sich das Privateigentum eines jeden bestimmen läßt. Gott hat zwar die Erde mit ihren Früchten allen Menschen gemeinsam gegeben; aber das Naturrecht gibt an wieviel ein jeder davon für sich beanspruchen darf. Da innerhalb einer solchen Grenze das Recht eines Menschen mit seinem eigenen Vorteil übereinstimmt, kann es schwerlich zu Eigentumszwistigkeiten kommen. Locke sieht es ferner als einen Teil des göttlichen Schöpfungsplans an, daß Menschen sich moralisch wie auch aus rationalen Gründen getrieben fühlen, in eine Staatsgemeinschaft einzutreten und darin zu verharren. Aus allen diesen Gründen bleibt somit unter einer politischen Regierung die Verpflichtungsgewalt des Naturrechts bestehen. Und die bürgerlichen Gesetze eines jeden Landes können daher nur insofern als gerechte Gesetze angesehen werden, als sie sich irgendwie auf das Naturrecht gründen. Im allgemeinen läßt sich die Staatsgewalt für Locke nur dann rechtfertigen, wenn durch sie die Menschenrechte, besonders die des Lebens und des Eigentums, gesichert und geschützt sind. Jegliche Regierung findet damit im Naturrecht sowie in den Menschenrechten (und diese beiden Begriffssphären sind bei Locke beinahe identisch) eine Grenze ihrer Wirksamkeit. Es folgt andererseits, daß was immer im Naturzustand außerhalb des Besitzes eines Menschen liegt, nicht von ihm abgegeben werden kann wenn er in den Staat eintritt: keine willkürliche Macht kann daher innerhalb des Staatswesens zugelassen werden, denn niemand kann im Naturzustand die willkürliche Macht besitzen gegen das Naturrecht zu verstoßen, d. h. sich selbst oder andere zu zerstören oder fremdes Eigentum wegzunehmen.

Wir sehen also, daß das Naturrecht in Lockes Staatslehre eine ganz fundamentale Rolle spielt. Diese Rolle kann kurz so ausgedrückt werden: durch seine vernünftige Natur ist der Mensch dem Naturrecht, das selber ein Vernunftrecht ist, endgültig unterworfen, ganz gleich ob er in einem Naturzustand oder in einer Staatsgemeinschaft lebt.

Trotz der fundamentalen Bedeutung, die das Naturrecht für Lockes Staatslehre hat, liefert keine seiner veröffentlichten Hauptschriften eine angemessene Untersuchung darüber. An einer Stelle seiner *Zweiten Abhandlung über die Regierung* lehnt er sogar ausdrücklich jede weitere Erforschung der Besonderheiten des Naturrechts ab. Was wir aber so gerne von ihm im einzelnen hören würden wäre seine Ansicht über die Art, in der wir zur Erkenntnis dieses Rechts



gelangen, und in welcher Weise und bis zu welchem Grade es als verbindlich anerkannt werden kann. Ich glaube, daß Locke in seinem späteren Leben die Auffassung gewann, daß die Idee eines Naturrechts nichts weiter als eine Prämisse des Denkens darstellt, etwas an das man glaubt, das man aber nicht im einzelnen zu erforschen oder zu prüfen hat. Der Grund für eine solche Einstellung scheint mir darin zu liegen, daß Locke gewisse Schwierigkeiten hatte die Naturrechtsidee mit einigen der Lehren seiner Reifezeit in Einklang zu bringen. Da war zum Beispiel die Entwicklung seines hedonistischen Standpunkts und die Sprachtheorie im 3. Buch des *Essay*, die es ihm beide erschwerten eine durchgreifende Erklärung des Naturrechts zu unternehmen oder selbst den Glauben an ein solches Recht rückhaltlos aufrechtzuerhalten.

Mit der Entdeckung von Lockes Frühschrift über das Naturrecht sind wir jedoch jetzt in der Lage uns ein viel vollständigeres Bild von seiner Naturrechtslehre zu machen. So ist uns jetzt besonders verstatet Lockes eingehende Antwort auf zwei wichtige Fragen, die in seinen Spätschriften kaum je aufgegriffen werden, kennenzulernen und zu untersuchen, nämlich die Frage wie wir zur Erkenntnis des Naturrechts gelangen, und die Frage wie und in welchem Maße es verpflichtend wirkt.

Da Locke in den *Essays* das Naturrecht verhältnismäßig ausführlich behandelt, ist es jetzt auch möglich gewisse Schwächen, ja Mängel, in seiner Lehre festzustellen und sie einer Kritik zu unterwerfen, die sich deutlich zum Ausdruck bringen läßt. In gewissem Sinne ist es zu verstehen, daß Locke den Plan einer Publikation seines Frühwerks über das Naturrecht aufgegeben hat, und daß der ethische Standpunkt, den er in seiner Jugend vertrat, in seinen Spätschriften nicht völlig übernommen wurde. Schließlich liegt, wie ich jetzt zeigen möchte, eine große Zweideutigkeit – wenn nicht Mehrdeutigkeit und deshalb Unklarheit – in der Idee eines Naturrechts. Wie Pufendorf bereits in ehrlicher Weise zugab: *iuris vocabulum valde est ambiguum*.<sup>4</sup> Für den Philosophen bietet sich hier die einträgliche Aufgabe den Begriffskomplex, der mit seinen verschiedenen Wurzeln und Verzweigungen dem Naturrecht zugrunde liegt, aufzuspüren und zu entwirren.

Der Begriff, der in Naturrechtslehren die meiste Verwirrung angeordnet hat, ist der der Vernunft, und ich möchte nun die Bedeutung dieses Ausdrucks, soweit er uns hier angeht, untersuchen.

Wenn Locke und anderen Theoretikern des Naturrechts die Frage gestellt wäre was für Gebote in diesem Recht einbegriffen sind, würden sie wahrscheinlich die folgenden aufgezählt haben: Erhaltung des Lebens, Zeugung und Erziehung von Kindern, Gottesverehrung, Gehorsam gegen die Eltern, Dankbarkeit gegen Wohltäter, Achtung fremden Eigentums, und Gemeinschaftsleben. Alle diese Pflicht-

<sup>4</sup> De Iure Naturae et Gentium (1672), I. 1, 20.

gebote sind zweifellos *irgendwie* sehr wahr oder vernünftig und sie erscheinen einleuchtend und ohne weiteres annehmbar. Andere naturrechtliche Gebote können jedoch weniger einleuchtend erscheinen. Aus diesem Grunde hat man es oft für notwendig gehalten, daß der Mensch, um zur Erkenntnis seiner Pflichten zu gelangen, seine Geisteskräfte verwendet, nämlich seine Sinne und seinen Verstand. Einer der Gründe sogar weswegen das Naturrecht ein *natürliches* Recht genannt wird ist der Umstand, daß die Erkenntnis desselben durch *natürliche*, d. h. den Menschen von Natur aus gegebene, Fähigkeiten erlangt werden soll. Solche Fähigkeiten liegen in unseren Sinnesempfindungen und im Verstand, und es ist die gemeinsame Ausübung dieser beiden Vermögen, die oft als *lumen naturale* bezeichnet worden ist. Das Naturrecht ist daher insofern ein Vernunftrecht als es entweder einleuchtend erscheint oder durch Vernunftgebrauch erkennbar wird. Kinder, Schwachsinnige, und Tiere können ihm somit nicht unterliegen, denn ihnen allen fehlt das Erkenntnisvermögen.

Die Auffassung des Rechts als Vernunftrecht hat natürlich gewisse Vorteile, besonders den, daß es sich als solches unabhängig von menschlichen Gefühlen darstellen und anwenden läßt, und deswegen völlig neutral bleiben kann. Aristoteles bemerkt bereits, daß Recht Vernunft ist, eine partei- und leidenschaftslose Autorität. Dagegen erheben sich jedoch zwei entscheidende Fragen, nämlich erstens ob die Auffassung des Rechts als Vernunftrecht die Möglichkeit einer rationalen Rechtfertigung desselben in sich schließt, und zweitens ob, wenn das der Fall ist, der Versuch einer solchen Rechtfertigung jemals von Erfolg gekrönt war.

Meine Antwort auf beide Fragen ist kurz diese: Eine rationale Rechtfertigung des Naturrechts muß fehlschlagen, da sich immer eine Begriffsverwirrung, in diesem Falle eine Verwirrung des Begriffs der Vernunft, notwendigerweise in sie einschleicht. Grundsätze oder Erkenntnisse, die ihrer logischen Natur nach voneinander unterschieden sind, dürfen nicht in einer rationalen Darstellung vermengt und so behandelt werden als ob sie sich auf einer gleichen Begriffsebene befinden. In keinem Versuch das Naturrecht darzustellen oder zu rechtfertigen läßt sich das aber verhüten. Denn irgendwie wird dabei eine Verbindung hergestellt zwischen Tatsachenaussagen, Definitionen, Angaben über Erkenntnisweisen, Werturteilen, und logischen Wahrheitssätzen. Die Schritte von der einen Stufe zur anderen werden dann so aufgefaßt, als ob sie in einer und derselben Art Folgeungsprozeß stattfinden, und daß in jedem Schritt der Idee der Vernunft ein und dieselbe Bedeutung zukommt.

Es läßt sich meiner Ansicht nach zeigen, daß jede Naturrechtslehre eine solche Konfusion der Begriffsebenen in sich birgt: ich kann das hier nur an einem Beispiel aufweisen, und so will ich versuchen darzulegen wie die Konfusion in Lockes Theorie entsteht. Meine Untersuchung wird den wesentlichen Schritten in seiner Beweisfüh-

rung folgen und jeden kritisch zu prüfen versuchen. Seine Schritte sind folgende: er zieht aus der Tatsache, daß der Mensch vernunftbegabt ist die Folgerung, daß die Vernunft sein wesentliches Kennzeichen ist und zur Entdeckung moralischer Gewißeheiten führt, und besonders, unter richtiger Anwendung, zur Entdeckung eben und derselben Gruppe von moralischen Gewißeheiten, nämlich des Naturrechts. Von hier aus kommt er zu der ethischen Behauptung, daß die moralischen Maßstäbe, die die Vernunft aufdeckt, allgemein verpflichtende Gebote sind. Am Ende schreitet er von hier aus zu der Annahme, daß die Gültigkeit dieser Gebote von der Vernunft bewiesen werden kann, und zwar in derselben Weise wie eine geometrische Demonstration oder ein logischer Schluß.

Die mehrfache Wurzel des Naturrechts liegt vor uns und wir müssen nun jede einzelne sorgfältig untersuchen.

(1) Lockes Ausgangspunkt ist einfach: er beginnt mit dem Tatsachensatz, daß Menschen Vernunft haben und sie gebrauchen. Locke gibt zu, daß einige Menschen nicht vernünftig denken können und daß einige von denen die es können es nicht tun. Er verweist dabei auf Irrsinnige, auf Kinder und diejenigen welche wegen ihrer Leidenschaften oder weil sie träge oder unbedachtsam sind keinen richtigen Gebrauch von ihrer Vernunft machen. Trotz dieses Zugeständnisses ist Lockes nächster Schritt die Behauptung, daß die Menschen nicht nur vernünftig denken können, sondern daß die Vernunft ihre wesensbestimmende Eigenschaft darstellt und daß es deswegen ihre besondere Aufgabe ist sie anzuwenden, d. h. daß sie zu ihrem Gebrauch moralisch verpflichtet sind.

Lockes Folgerung geht hier von dem Tatsachensatz – wenn es überhaupt ein Tatsachensatz ist –, daß alle Menschen vernünftig sind zu dem Satz über – der eher eine Definition ist –, daß der Mensch, um wahrhaft ein Mensch zu sein, vernünftig sein muß. Dieser Satz bringt nicht so sehr eine unbestreitbare Tatsache zum Ausdruck als einen Glauben, der sich von Aristoteles' Lehre von den natürlichen Gattungen herleitet. Obgleich Definitionen in gewissem Sinne beweisfähig sind, d. h. auf Belegen beruhen, sind sie doch nicht empirische Aussagen, d. h. Sätze über Tatsachen, die entweder wahr oder unwahr sind. Es folgt daraus, daß Definitionen sich nicht im eigentlichen Sinne durch rein tatsächliche Aussagen gültig oder ungültig machen lassen. Locke läßt sich übrigens zu einer weiteren Folgerung verführen. Er schreitet nämlich von einem Satz über die Wesensbestimmung des Menschen – einem Satz der weder ein moralisches noch ein notwendiges Element enthält – zu dem *ethischen* Urteilssatz, daß der Mensch verpflichtet ist in Übereinstimmung mit seiner Wesensnatur zu leben. Diese Übereinstimmung ist dabei selbst zweifach: Locke denkt entweder daran, daß man die Vernunft gebrauchen muß oder daß man ihr gehorchen, d. h. die Ergebnisse ihrer Entdeckungen annehmen, soll. Wir sehen also bereits hier, erstens, daß verschiedene Bedeutungen des Wortes „Vernunft“ vorliegen, die von Locke nicht



immer genau unterschieden werden; und zweitens daß die Sätze die er aufstellt in keiner Weise logisch verwandt, sondern von verschiedener Art sind, so daß es unerlaubt ist von einem dieser Sätze auf einen anderen zu schließen und auf jeden dieselbe Art von Beweis anzuwenden.

(2) Betrachten wir nun Lockes Beantwortung der Frage auf welche Weise das Naturrecht erkannt wird.

Es leuchtet ein, daß in Verbindung mit dieser Frage die Idee der Vernunft auf zwei verschiedenen Ebenen erörtert werden muß: erstens als eine Geistestätigkeit des Menschen, die ihn in den Besitz von moralischen Wahrheiten bringt; zweitens als das Ergebnis dieser Tätigkeit, als welches sie aus einer Zahl rationaler Prinzipien oder Verhaltensregeln besteht. Locke legt an dieser Stelle Wert darauf daß die beiden Bedeutungen voneinander unterschieden werden. Die erste stellt für ihn die Vernunft als ein eingeborenes Verstandesvermögen dar, wodurch sich Unerkanntes durch Erkanntes erschließen läßt. In der anderen Bedeutung erscheint die Vernunft für ihn als Erkenntnisgegenstand und Richtschnur des Handelns, und er bezeichnet sie in dieser Bedeutung in herkömmlicher Weise als *ratio recta*. In gewisser Weise glaubt er, daß Vernunft in dem einen Sinne eine Art Ursache ist von Vernunft im anderen Sinne, d. h. zu ihrer Erkenntnis oder Erklärung führt. Ich möchte hier weder der Frage nachgehen ob die Vernunft, ganz gleich in welcher Bedeutung, jemals als Ursache aufgefaßt werden kann, oder nicht vielmehr ganz einfach als eine Art und Weise wie etwas getan oder betrachtet wird; noch möchte ich untersuchen, ob moralische Verhaltensregeln entdeckt oder nicht vielmehr geschaffen werden oder sich entwickeln. In jedem Fall ist Lockes Auffassung von der kausalen Wirksamkeit der Vernunft nicht ganz uneingeschränkt, denn er hat Bedenken die Vernunft als eine Erkenntnisquelle anzusehen. Er glaubt nämlich, daß die Vernunft an sich keine ursprünglichen Ideen liefern kann und daß ohne die Data der Sinneswahrnehmung ihr jegliches Material abgeht.

Hier entwickelt sich, im Zusammenhang mit Lockes früher Naturrechtslehre, sein allgemein bekannter Empirismus, seine Ansicht nämlich, daß das Erkennen nicht nur wie Kant meint mit den Sinnen anfängt, sondern sich ausschließlich von ihnen herleitet. Die Schritte wodurch wir mit Hilfe der Vernunft und auf Grund gewisser empirischer Gegebenheiten zur Erkenntnis des Naturrechts gelangen sind nach Locke kurz folgende:

Durch unsere Sinne nehmen wir nicht nur Körper und Bewegungen wahr, sondern auch überall in der Welt Schönheit und Ordnung. Da diese nicht ohne einen höheren Plan entstehen können, schließt die Vernunft auf das Dasein eines überaus weisen und mächtigen Schöpfers. Locke wählt den physiko-theologischen nebst dem anthropologischen Beweis aus der Zahl der traditionellen Argumente vom Dasein Gottes, weil sich diese beiden auf die Sinneserfahrung stüt-

zen, während alle anderen Gottesbeweise nicht ohne apriorische Prinzipien auskommen, die der Empiriker Locke natürlich nicht anerkennt. Lockes weiterer Gedanke ist nun, daß Gott, da er nicht nur mächtig, sondern auch weise ist, die Welt mit einem Endzweck geschaffen hat und daß wir daher in jedem Ding einen genauen, seinem Wesen gemäßen Plan erkennen können. In der Erschaffung des Menschen hat Gott den Zweck vor Augen gehabt das menschliche Leben vernunftgemäß zu gestalten. Zwei der traditionellen Verpflichtungen des menschlichen Daseins, die Locke besonders hervorhebt, sind Gottesverehrung und Gemeinschaftsleben.

Soweit hat Lockes Beweisführung zu zwei Ergebnissen geführt: erstens daß es einen obersten Gesetzgeber gibt, dem der Mensch rechtmäßig untersteht, und zweitens daß dieser Gesetzgeber seinen Willen erklärt hat, und daß dies das Naturrecht ist. Es ist also auf Grund der Sinneserfahrung und mit Hilfe von Vernunftschlüssen, daß nach Lockes Ansicht das Vorhandensein eines Naturrechts und die darin enthaltenen Pflichtgebote ermittelt werden können. Seinen Gedankengang hat er hier weitgehend von den Scholastikern übernommen, außer vielleicht der Betonung der Rolle, die die Sinneswahrnehmung in dem Erkenntnisvorgang spielt. Aber unabhängig davon ob sein Gedankengang originell ist oder nicht, erhebt sich die Frage ob man dadurch einen richtigen Zugang zu dem zur Diskussion stehenden Problem gewinnen kann. Locke läßt bei der Frage wie es zu einem Wissen um das Naturrecht kommt einen gewissen Standpunkt außer acht, der sich zwar erst in modernen Zeiten entwickelt hat, aber deswegen nicht weniger angemessen zu sein scheint, nämlich die Auffassung, daß es kaum sinnvoll ist vom Naturrecht, und von Wertbegriffen im allgemeinen, zu sagen daß sie in der eigentlichen Bedeutung des Wortes *erkannt* werden: in anderen Worten, daß ethische Urteile sich im wesentlichen nicht auf Erkenntnisgegenstände beziehen, und daher nicht deskriptiv sind, noch sich auf Grund von Tatsachen, Schlußfolgerungen, oder unmittelbar evidenten Wahrheiten rechtfertigen lassen. Für Locke ist der entscheidende Punkt bei der ganzen Frage, daß die richtige Anwendung der natürlichen Geisteskräfte des Menschen eine zureichende Bedingung ist für die Erfassung von moralischen Werten und somit des Naturrechts. Ganz gleich jedoch zu welchem Grade unsere Sinne und Verstandeskräfte sich bewähren: ihre Leistungsfähigkeit ist kein Maßstab, durch den es sich entscheiden läßt ob das Naturrecht ein wahrer Erkenntnisgegenstand ist. Eine solche Entscheidung kann sich nur aus einer logischen Analyse des Naturrechtsbegriffs, die sich von Lockes Analyse grundsätzlich unterscheiden würde, ergeben.

(3) Wir kommen nun zu dem nächsten Schritt in Lockes Gedankengang, der wiederum aus einer Schlußfolgerung besteht. Nachdem er gezeigt hat, daß die menschliche Vernunft zur Erfassung gewisser rationaler Prinzipien führen kann, folgert er daraus, daß der Mensch moralisch verpflichtet ist die Entdeckungen der Vernunft anzuneh-

men. Wir haben es somit bisher mit folgenden Schritten in Lockes Gedankengang zu tun: von seinem ursprünglichen Ausgangspunkt, der aus *Tatsachensätzen* besteht, d. h. Aussagen über die Menschenatur, in denen keine Werturteile vorkommen, schreitet er zu metaphysischen und theologischen Sätzen, die gleicherweise keine moralischen Begriffe enthalten, und aus diesen folgert er, daß der Mensch gewisse *moralische* Pflichten hat, als ob der Schlußsatz eines gültigen Schlusses etwas enthalten könnte, nämlich ein „Sollen“, eine moralische Verbindlichkeit, das keineswegs in den Vordersätzen enthalten ist. David Hume hat an einer bekannten Stelle seiner Hauptschrift sehr nachhaltig den Grundsatz hervorgehoben, daß es ganz unmöglich ist eine ethische Konklusion aus Prämissen, die nicht ethisch sind, abzuleiten. „In jedem System der Moral“, sagt er<sup>5</sup>, beobachte ich, daß anfänglich der Verfasser immer auf den gewöhnlichen Wegen des Denkens fortschreitet und z. B. das Dasein Gottes begründet oder Betrachtungen über das menschliche Leben anstellt: bis ich dann auf einmal zu meinem Erstaunen bemerke, daß an Stelle der gewöhnlichen kopulativen Verbindungen zwischen Sätzen, nämlich des ‚ist‘ und ‚ist nicht‘, ein ‚soll‘ oder ‚soll nicht‘ getreten ist. Da dieses ‚soll‘ oder ‚soll nicht‘ eine ganz neue Beziehung oder Behauptung zum Ausdruck bringt, bedarf es einer besonderen Erklärung; und zu gleicher Zeit erwartet man auch, daß ein Grund angegeben werde, wie dieses neue ethische Element aus anderen die ganz verschieden davon sind deduziert werden kann.“ Hume schließt aus seinen Beobachtungen, daß die gewöhnlichen Systeme der Moral hinfällig sind, und daß es nicht die Vernunft ist, die den Unterschied zwischen Laster und Tugend wahrnimmt.

Betrachten wir kurz den Zusammenhang in dem Locke seine moralischen Behauptungen zuerst einführt. Es ist bemerkenswert, daß dieselben unabhängig von einander an zwei verschiedenen Stellen auftreten, gleichsam als ob sie an einer Stütze nicht genug hätten.

Die erste Stelle ist wo Locke seinen Gottesbeweis vorträgt und sich die „voluntaristische“ Theorie – oder vielmehr Definition – zu eigen macht, wonach die Wesensnatur des Rechts und moralischer Pflichten in der Offenbarung eines obersten Willens besteht. Moralische Pflichten sind demnach für ihn verbindlich da sie Gottes Gebote sind. Es dürfte nun aber offensichtlich sein, daß aus dem Satz daß Gott uns gewisse Handlungen zu tun befiehlt nicht geschlossen werden kann, daß wir zu ihnen moralisch verpflichtet sind, selbst nicht unter dem Zusatz, daß Gott uns gebietet seinen Befehlen zu gehorchen. Ein moralischer Satz über unsere Pflicht gewisse Handlungen zu verrichten kann nur aus einem anderen moralischen Satz hergeleitet werden, z. B. dem daß wir Gottes Befehle ausführen sollen. Für Locke ist eine solche Herleitung in der Tat möglich, da er behauptet, daß die Befolgung von Gottes Befehlen recht, d. h. verpflichtend ist. Eine Deduk-

<sup>5</sup> *Treatise of Human Nature*, III. 1, 1 (ed. Selby-Bigge, S. 469).



tion aus solcher Prämisse oder solchem ersten moralischen Grundsatz, daß nämlich eine Kreatur dem Willen ihres Schöpfers zu gehorchen hat, dürfte jedoch nur dann zwingend erscheinen, wenn die Prämisse unmittelbar evident ist. In Lockes Beispiel ist das zweifelhaft, denn es würde keinen inneren Widerspruch bedeuten den Grundsatz zurückzuweisen, daß Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen recht ist. Ganz abgesehen von dieser Unzulänglichkeit in Lockes Lehre ist die voluntaristische Theorie unbefriedigend, denn sie läßt in Verbindung mit der Willensidee ein willkürliches Moment in die Moral eintreten.

Aus diesen beiden Gründen mag in Locke der Wunsch entstanden sein seine Theorie zu vervollkommen, denn er unternimmt in anderem Zusammenhang eine neue Deduktion der moralischen Pflicht. Sein Bestreben an dieser Stelle ist zu einer rein rationalen Grundlegung der Ethik zu gelangen. Die menschliche Vernunft erscheint ihm jetzt nicht bloß als Verkündiger unserer Pflichten, sondern zugleich als ihr Geltungsgrund: sie wird ihm demnach zu einer unabhängigen moralischen Rechtsquelle. Seiner Ansicht nach ist das Naturrecht zu gleicher Zeit wie das Menschengeschlecht entstanden und jedermann ist ihm unterworfen, weil es „so fest in der Menschennatur verwurzelt ist“. Für ihn besteht tatsächlich eine Übereinstimmung (*convenientia*) zwischen sittlichen Werten und der menschlichen Vernunftnatur; und genauso wie die menschliche Natur sich immer gleich bleibt, verkündet die Vernunft eine ewig gleiche Sittenregel. Man mag sich fragen, wie Locke von diesem Standort aus zu einer Erklärung moralischer Verpflichtung gelangen kann. Denn wenn wir das Naturrecht aus der menschlichen Vernunftnatur herleiten und diese daraus, daß Gott den Menschen so geschaffen hat, daß ganz bestimmte Pflichten sich aus seinem Wesen ergeben, folgern wir eine ethische Konklusion aus Prämissen, die selber wiederum nicht im geringsten ethisch sind. Der gleiche Einwand erhebt sich daher an dieser Stelle wie vorher in Verbindung mit der „voluntaristischen“ Rechtstheorie. Um die Frage anders zu formulieren kann man auch sagen, daß die Vernunft unter Umständen fähig ist eine Erklärung darüber abzugeben was für eine Handlungsweise der menschlichen Natur gemäß ist und aus diesem Grunde in *gewissem* Sinne notwendig ist, daß aber dadurch keineswegs bewiesen ist, daß wir moralisch verpflichtet sind dieser Handlungsweise nachzukommen. Grotius, Lockes Zeitgenosse, gab zu daß, wenn das Naturrecht als Vernunftvorschrift definiert wird, es nur in der Lage ist *anzugeben* ob eine Handlung moralisch notwendig ist. Und Suarez hatte bereits vorher darauf hingewiesen, daß als solches das Vernunftrecht eher einer *anweisenden* Regel entspricht als einem Gesetz im engeren Sinne, nämlich einem Gesetz das Verpflichtungsgewalt besitzt. Locke behauptet nun diese Schwierigkeit dadurch vermeiden zu können, daß er eine enge Beziehung zwischen ethischer Erkenntnis und mathematischer Erkenntnis herstellt. Der Schritt den

er zu diesem Zweck unternimmt ist ein weiteres Beispiel eines zweifelhaften, wenn nicht überhaupt ungültigen Schlusses. Er leitet nämlich aus Sätzen die es mit Regeln der Moral zu tun haben die Behauptung ab, daß die Gültigkeit dieser Regeln bewiesen werden kann und zwar in derselben Weise wie eine geometrische Demonstration.

(4) Mit dieser Schlußfolgerung tritt die vierte und letzte Wurzel des Naturrechts ins Licht, und unsere Aufgabe ist zu zeigen aus welchem Grunde Lockes Schluß ungültig ist. Ich zitiere seine eigenen Worte: „In der Tat scheint es mir ebenso notwendig aus der Natur des Menschen zu folgen, daß er Gott lieben und verehren und gewisse andere Dinge die seiner Vernunftnatur entsprechen verrichten soll, wie es aus der Natur eines Dreiecks folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind.“ Locke bestrebt sich hier in Analogie mit dem Begriff der mathematischen Notwendigkeit die *notwendige* Gültigkeit moralischer Gebote zu erweisen. Es leuchtet nicht ganz ein, ob er an dieser Stelle Regeln der Moral als unmittelbar evidente Grundsätze aufgefaßt wissen will oder als Schlüsse aus unmittelbar evidenten Grundsätzen. An einer anderen Stelle wo er klarzumachen wünscht, daß die Pflichten des Menschen notwendig aus seiner bloßen Natur folgen, scheint er der Ansicht zu sein, daß die Regeln der Moral unmittelbar evident sind; er vergleicht nämlich die Erkenntnisweise derselben mit unmittelbar einleuchtenden Wahrnehmungsurteilen, wie z. B. solchen über den Unterschied zwischen Tag und Nacht oder einer graden und einer krummen Linie. Das Hauptgewicht seiner Lehre liegt auf jeden Fall an beiden Stellen darauf, daß sich aus einem in passender Weise definierten Begriff der menschlichen Natur gewisse Pflichturteile ergeben, entweder auf analytische Weise oder mit Hilfe deduktiver Schlußfolgerungen, genauso wie man in der Mathematik unter Voraussetzung gewisser Definitionen zur Annahme von Lehrsätzen gelangt, die entweder unmittelbar gewiß sind oder bewiesen werden können.

Hier taucht also im Zusammenhang mit seiner frühen Naturrechtslehre zum erstenmal Lockes wohlbekannte Anschauung auf, daß Mathematik und Ethik analog sind, weil sie beide unmittelbar gewisse Wahrheiten enthalten und überdies beweisbar sind. Mehrere seiner Zeitgenossen, z. B. Grotius und Spinoza, und auch einige spätere englische Moralisten, z. B. Samuel Clarke, Leibniz' Korrespondent, teilten diese Anschauung. Man fand sie aus zwei Gründen anziehend: erstens hat sie den Vorteil, daß sie nicht wie die „voluntaristische“ Theorie mit dem Element der Willkürlichkeit behaftet ist; zweitens scheint sie es zu ermöglichen Sittenregeln als absolut gültig, d. h. nicht bloß als anweisend sondern als verbindlich, anzusehen. Ganz gleich aus welchen Gründen Locke diese Anschauung aufgenommen haben mag: sie ist keineswegs einwandfrei.

Zwei Möglichkeiten sind in diesem Zusammenhang zu erwägen. Entweder ist man der Ansicht, daß Definitionen den Ausgangspunkt

eines deduktiven ethischen Systems bilden. Locke scheint an einer Stelle seines Alterswerks, dem *Essay*<sup>6</sup>, dieser Meinung gewesen zu sein. Er leitet dort die Gewißheit des Satzes „Wo es kein Eigentum gibt, da gibt es kein Unrecht“ von einer gewissen Definition her: er definiert nämlich die Idee des Eigentums als ein Recht auf beliebige Dinge und die des Unrechts als Eingriff in dieses Recht. Es ist nun offensichtlich, erstens daß der eben angeführte Satz über das Eigentum garnichts eigentlich Ethisches enthält, und zweitens – was damit zusammenhängt – daß es ebenso unmöglich sein dürfte ethische Sätze von Definitionen herzuleiten wie von Prämissen, die nichts Ethisches in sich tragen. Die andere Möglichkeit ist, daß man anstelle von Definitionen unmittelbar evidente Urteilssätze zur Grundlage einer beweisbaren Moralwissenschaft macht. Aber obgleich in der Mathematik und in gewissem Sinne auch im Rahmen der Erfahrungserkenntnis unmittelbar gewisse Urteilssätze vorkommen mögen, ist es doch sehr schwer, wenn nicht überhaupt unmöglich, dergleichen in der Ethik aufzuweisen. Die ganze Vorstellung einer Analogie zwischen moralischer und mathematischer Erkenntnis ist deswegen zweifelhaft und weit entfernt davon der Ethik Gewißheit und dem Pflichtbegriff eine Grundlage zu verleihen. Es ist wichtig gerade zu betonen wie verschieden ethische Begriffe und Urteile von mathematischen sind, und daß die Notwendigkeit die der Idee einer moralischen Pflicht zu Grunde liegt sich von logischer Notwendigkeit ebenso wie von kausaler Notwendigkeit begrifflich unterscheidet. Und somit muß jeder Versuch eines Beweises dafür, daß eine moralische Verhaltensregel verpflichtet, fehlschlagen, wenn man von einem solchen Beweis dasselbe erwartet wie von einem Beweis dafür, daß eine geometrische Demonstration gültig ist.

Zwei Hauptergebnisse meiner Untersuchungen lassen sich herausstellen: Erstens, Lockes Naturrechtslehre ist aus Gründen, die ich angegeben habe, anfechtbar. Zweitens, da den Schwierigkeiten, denen seine Theorie ausgesetzt ist andere philosophische Rechtfertigungen des Naturrechts nicht weniger preisgegeben sind, läßt sich überhaupt kein Erfolg einer solchen Rechtfertigung erwarten. Mit dieser Behauptung soll nicht geleugnet werden, daß das Naturrecht als Grundlage moralischer Verpflichtung in einem jenseits von rationaler Rechtfertigung liegenden Postulat des Denkens zum Ausdruck kommen kann, d. h. in der Gestalt eines Glaubensartikels oder eines Ideals. Aber das wäre natürlich eine andere Frage als die welche ich hier erörtert habe, und da sie nicht eine in erster Linie philosophische Frage ist möchte ich auf sie hier nicht weiter eingehen. Ich möchte jedoch daran erinnern, daß Locke selber zusehends dazu neigte die Naturrechtsidee als eine bloße Voraussetzung seines Denkens anzusehen, und daß er in ihr gewisse theoretische Schwierigkeiten erblickt

<sup>6</sup> IV. 3, 18.



haben muß, denn er hat sich nie dazu entschlossen seine eigene Lehre zu veröffentlichen.

Zum Schluß möchte ich meine Ausführungen zusammenfassen. Ich begann mit einem Überblick über die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens von der Antike bis zur Neuzeit. Was bei diesem Überblick besonders auffällt ist nicht nur die enge, sondern die verschiedenartige Beziehung zwischen dem Naturrecht und dem Vernunftbegriff. Ich gab einen kurzen Bericht über die Naturrechtslehre in Lockes *Abhandlung über die Regierung* und erklärte die Bedeutung, die dieses Recht als ein Vernunftrecht für seine politische und moralische Philosophie besitzt. Für eine ausführliche Darstellung seiner Naturrechtslehre verwies ich auf eine kürzlich entdeckte Sammlung von *Essays*, die er in jungen Jahren verfaßte. Da er in diesen Aufsätzen so eingehend alle Einzelheiten seines Themas behandelt, können wir seine Theorie nunmehr auf das genaueste überprüfen und ihren Schwächen auf die Spur kommen. Wir bemerkten, daß die Hauptschwierigkeit dadurch entsteht, daß dem im Mittelpunkt stehenden Begriff der Vernunft mehrere Bedeutungen zukommen. Diese Mehrdeutigkeit muß begreiflicherweise in jeder Naturrechtslehre Verwirrungen anrichten, insofern sie das Sittenrecht als ein Vernunftrecht zu rechtfertigen sucht. Eine solche Rechtfertigung geht nämlich in der Form einer logischen Folgerung vor sich, und da zu dem Zweck der Hauptbegriff – der der Vernunft – in allen seinen logisch ungleichartigen Bedeutungen herangezogen wird, ist es unvermeidlich, daß sich unstatthafte Schlüsse einschleichen. Die Schlüsse, die in Lockes Beweisführung und gewöhnlich in dergleichen Zusammenhang gezogen werden, sind die vier folgenden: Der erste Schluß geht von Tatsachenaussagen über die Vernunft zu Definitionen der Vernunft über; der zweite von solchen Definitionen auf Aussagen über Entdeckungen durch die Vernunft; der dritte von diesen auf Sätze über die Verpflichtungsgewalt moralischer Vernunftprinzipien; und der vierte Schluß leitet die Notwendigkeit, von der in moralischen Pflichturteilen die Rede ist, von der Zwangsläufigkeit mathematisch beweisbarer Sätze ab.

Wir können aus diesem Beispiel einer Begriffsverwirrung und einer unzulässigen Schlußfolgerung zwei Warnungen entnehmen: nämlich erstens unser Denken nicht von Worten, die mehr als eine Bedeutung haben, verwirren zu lassen; und zweitens nicht einen Satz aus einem anderen abzuleiten, wenn die beiden sich auf verschiedenen Begriffsebenen befinden, d. h. nicht von der gleichen logischen Art sind.

Schopenhauer hat mit seiner Schrift über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde schließlich nichts Anderes bezweckt als unter Anwendung des Gesetzes der Spezifikation die Mehrdeutigkeit dieses Satzes hervorzuheben sowie vor einer Vermengung seiner verschiedenartigen Bedeutungen zu warnen. Was sich aus einer solchen Vermengung ergeben kann macht ein von ihm

angeführtes Beispiel deutlich. In seinem Bestreben das Gesetz der Kausalität zu beweisen, schloß Sextus Empirikus auf folgende Weise: Jemand der behauptet, daß es keine Ursache gibt hat entweder eine Ursache aus der er dies behauptet, oder er hat keine. Im ersten Falle stellt er durch seine Behauptung fest, daß es Ursachen gibt; im andern ist seine Behauptung nicht wahrer als ihr Gegenteil. Es läßt sich nicht verkennen, daß der Schluß hier ungültig ist: er beruht auf einer Konfusion von Ursache (*ratio fiendi*) und Erkenntnisgrund (*ratio cognoscendi*). Schopenhauer kam es bei Hervorhebung dieses Unterschiedes auch besonders darauf an zu betonen, daß der Begriff der Notwendigkeit nicht immer die gleiche Bedeutung hat, sondern daß dieselbe ebenso vierfach ist wie die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

So wie Kant mit seiner kritischen Wegbereitung wollte Schopenhauer mit seinen nüchternen Auseinandersetzungen und scharfen Unterscheidungen ein Gegenmittel gegen weltanschaulich phantasierendes Denken liefern. In unserer Zeit haben Nicolai Hartmann und manche andere Philosophen und Gruppen von Philosophen, jeder auf seine Weise, einen gleichen Zweck verfolgt. Der Zweck meiner Ausführungen über das Naturrecht besteht darin, eine bisher unbekannte klassische Schrift über dieses Thema zu erläutern und an sie kritische Maßstäbe anzulegen, die uns erlauben vergangene sowie gegenwärtige Systeme auf ihre philosophische Gedingenheit zu prüfen.

# ALTE RECHTSFORMEN DES WIDERSTANDES GEGEN WILLKÜRHERRSCHAFT<sup>1</sup>

VON LEO DELFOS

Die Frage, ob es gegen tyrannische Gewalten einen rechtmäßigen aktiven Widerstand geben könne, ist keine spezifisch deutsche Streitfrage. In Frankreich ist nach dem letzten Weltkrieg ihre Aktualität sichtbar geworden in der „Erklärung der Rechte“, die dem Verfassungsentwurf für die IV. Republik (1946) als Präambel voranging: „Wenn die Regierung die in der Erklärung verbürgten Rechte verletzt, wird Widerstand in jeder Form zur heiligsten und gebieterischen Pflicht.“ Außerhalb der Bezirke der reinen Theorie und der praktischen Politik tritt die gleiche Fragestellung noch im Bereich der Geschichte auf. Hier ist z. B. die besondere Verlegenheit des niederländischen Historikers zu erwähnen, der immer wieder von Aufständen und Revolutionen zu erzählen hat, und von dem man erwarten kann, daß er diese nicht nur in ihrem kausalen Zusammenhang darstellt, sondern auch prüft als *causas* im Zusammenhang mit dem Recht: ob die sogenannten Rebellen im 12. Jahrhundert und die im 13., im 14., im 15., im 16. und im 18. Jahrhundert rechtmäßig oder unrechtmäßig gehandelt haben, oder – um es zugleich schärfer und naiver auszudrücken – ob sie verehrungswürdige Helden sind oder Verbrecher, Verräter oder Patrioten. In Gent, in Brüssel, in Brügge und in andern Städten noch stehen Statuen, die erfolgreiche oder unglückliche Rebellen verherrlichen. Ihre Namen klingen auf in glutvollen Gedichten und Gesängen. Was sagt dazu der kühle Kopf der sachverständigen Juristen? was sagt dazu der Rechtsphilosoph? und was die Moraltheologie?

Die Antworten auf diese Frage, die nicht nur für den niederländischen Sektor von Bedeutung sind, wollen wir im ersten Teil dieses Vortrags zur Sprache bringen. Die Zeit wird aber fehlen, um im einzelnen das jeweilige historische und geistige Gefüge zu beschreiben, in dem diese Antworten entstanden sind, und das zum Teil deren Eigenart erklärt. Sie treten uns in dem Gewand von Theorien entgegen, in denen die Logik eine große Arbeit geleistet hat. Doch müssen noch andere Faktoren bei der „Fasson“ mitgewirkt haben. Denn, wenn die Logik allein hier Maß und Muster bestimmte, würde die Menschheit nicht immer wieder auf die gleichen kontradiktorischen Schlüsse zurückkommen: „Ja, Widerstand gegen Willkürherrschaft ist rechtlich erlaubt“, „nein, Widerstand gegen Willkürherrschaft ist rechtlich nicht erlaubt“. Im zweiten Teil des Vortrags sollen nur Gegebenheiten aus dem positiven Recht den Stoff bilden, nämlich bestimmte

<sup>1</sup> Niederschrift eines Vortrages, der am 15. Juli 1953 in Hamburg für die Joachim-Jungius-Gesellschaft gehalten wurde.



rechtliche Lösungen aus einem vergangenen Zeitalter, deren Existenz oder deren Bedeutung die Diskussion bisher kaum beachtet hat.

Als Einleitung möge ein kurzer Hinweis an das Fundament erinnern, das für die mittelalterliche Gläubigkeit die Grundlage alles geistigen und rechtlichen Lebens war. Dieses Fundament ist jene vorweltliche Wirklichkeit, auf die eine feierliche Erklärung im Alten Testament hindeutet, im Buch der Sprüche, da wo „die Weisheit Gottes“ von sich selbst Zeugnis gibt: „Durch mich herrschen die Könige und bestimmen die Gesetzgeber das Recht. Durch mich gebieten die Fürsten und lassen die Mächtigen Gerechtigkeit walten. Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege. Ich bin von Ewigkeit eingesetzt, bevor die Erde da war.“ Zu diesem Urbild eines Grundes der Gerechtigkeit noch vor dem Anfang der Welt gibt es das Gegenstück beim Anbruch des Weltendes, des *dies irae*, am Tag des Zornes, da der Weltrichter erscheinen soll, die Stunde, von welcher der Apostel Paulus glaubte, sie stünde bevor, als er im Römerbrief den bekannten Ausspruch niederschrieb: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit . . . Denn sie kommt von Gott . . . Wer ihr widersteht, widersteht der göttlichen Ordnung.“ Eine Vorschrift, die man nicht aus ihrem Kontext herauslösen soll.

Die Erwartung des nahen Weltendes verging, aber die Weisung über den Gehorsam blieb verbindlich – mit nur einer Ausnahme: nämlich, wenn der Befehl eines Herrschers dem Gesetz Gottes widerspricht. Die Schlußfolgerung war der passive Widerstand des Katakombenvolkes und der Opfergang der Märtyrer. Als der Staat selber christlich wurde, entstand die Frage, ob dem Herrscher als Glied der Kirche keine sittlichen Forderungen zu stellen waren. Und als es üblich wurde, daß Bischöfe die Fürsten nach alttestamentlichem Beispiel die Königsweihe mit heiligem Salböl verliehen, konnte der kirchliche Anspruch noch mit mehr Recht erhoben werden. Jetzt beginnt aber das Wechselspiel der Ansprüche, der Grundsätze, der Deutungen und der Deduktionen, mit einem Wort, der Theorien.

## I.

Die Thesen und Gegenthesen folgen aufeinander in einer aufregenden Auseinandersetzung, und es ist nicht nur ein Kampf der Ideen. Das Streitgespräch bezieht sich hauptsächlich auf zwei Fragen. Diese Gewalt, die von Gott kommt, auf welche Wege gelangt sie zu ihrer Wirksamkeit? Und zweitens: wie ist sie beschaffen, welche sind ihre Attribute, wie weit reicht sie?

Der Papst sagt: „Gott hat mir auch die oberste weltliche Gewalt übertragen – über alle Könige. Ich habe Karl den Großen gekrönt, von dem die deutschen Kaiser die Erben sind.“ Der Kaiser sagt: „Das Kaisertum war da vor dem Papsttum. Ich bin der Rechtsnachfolger der römischen Cäsaren, mit allen Befugnissen der Cäsaren. Der Kaiser steht über allen Königen.“ Der König sagt: „In meinem Königreich bin ich der Kaiser, mit allen kaiserlichen Befugnissen. Meine Gewalt halte ich von Gott allein.“ Das Volk sagt: „Ja – aber diese Gewalt ist dir durch meine Vermittlung übertragen worden.“

Gottes Auftrag, eine rechtliche Ordnung aufrechtzuerhalten, hat das Volk durchgeführt, indem es zuerst eine Satzung ausdachte, die jedem das Seine zubilligte, und indem es einen Vogt bestellte, einen Fürsten, um diese Satzung gegen alle Übeltäter durchzusetzen.“ So sagt es, gleichsam im Namen des Volkes, in seinem bereimten „Lekenspiegel“ (Laienspiegel) um 1340 der Antwerpner Stadtschreiber Boendale. Und er schließt: So sind die Landesherren vom Volk zur Herrschaft erhoben worden, um das Volk vor Gewalttätigkeit und Unrecht zu schützen.

„Und darum, seht zu, ihr Herren, was ihr tut!  
Denn über Euch so steht das Recht,  
Denn ihr seid der Gerechtigkeit Knecht.“

Über die zweite Frage begann ungefähr um die gleiche Zeit eine Disputation, die heute noch nicht abgeschlossen ist: wie weit denn die Befugnisse der weltlichen Gewalt reichen? Wodurch sie begrenzt sei?

Die Grenzen der Herrschergewalt, antwortete der große Systematiker der Scholastik, Thomas von Aquino, werden bestimmt durch die göttliche Satzung und durch das immanente Gesetz der menschlichen Natur oder Vernunft und die vernünftige Rücksicht auf das Gemeinwohl. Der Herrscher, der diese Grenzen überschreitet, tritt damit aus dem Kreis des Rechtes und aus seinem rechtlichen Stand heraus. Er ist kein Gebieter mehr im rechtlichen Sinne, doch ein „Tyrann“ und Handhaber einer unrechtmäßigen Gewalt. Diese Wesensänderung löst zwangsläufig das rechtliche Verhältnis zwischen dem Volk und dem Fürsten auf. Und daraus folgt: „Die Bekämpfung eines tyrannischen Regimes soll nicht als unerlaubter Aufruhr betrachtet werden. Es sei denn, sie erzeuge eine solche Unordnung, daß die große Menge der Unterworfenen daraus einen größeren Schaden erleidet als aus dem tyrannischen Regime<sup>2</sup>“.

Das 16. Jahrhundert hat ein politisches Schrifttum kalvinistischer Prägung hervorgebracht, das der Widerstandslehre der Scholastiker ein neues Element hinzuführt. Die Anhänger der Reformation mußten notwendigerweise auf die konservative Haltung der regierenden römisch-katholischen Fürsten stoßen, die auf Grund ihres Krönungseides verpflichtet waren, jede abweichende Art der Gläubigkeit zu bekämpfen. Auf die Kasuistik jener Zeit in bezug auf die Einbeziehung der religiösen Verfolgungen in den Begriff einer tyrannischen Herrschaft können wir hier nicht eingehen. Es wird genügen festzuhalten, daß die Hauptführer der Reformation sich für den aktiven Widerstand ausgesprochen haben. Calvin machte zunächst einen Unterschied. Einzelpersonen haben nur das Recht zum passiven Widerstand, wie ihn die Märtyrer der frühen Kirche verstanden. Falls sich aber im Staat Magistrate vorfinden, die für die Verteidigung des Volkes eingesetzt sind, in der Art der Tribunen in Rom, oder wie in den meisten Königreichen die Versammlung der Stände, so haben sie, als Mitinhaber der Gewalt, nicht allein das Recht, sondern – vielmehr – die Pflicht, sich

<sup>2</sup> Text und Hinweise bei A. van de Poel, „Nationaliteit en Staat“, Diss. Nijmegen 1928, S. 52 ff.

der Unmäßigkeit oder der Grausamkeit der Könige zu widersetzen. Das gleiche Recht räumt Luther den Landesfürsten ein, die über dem Volk und unter dem König stehen. – Unlängs hat Professor Iwand auf eine Zirkular-Disputation Luthers hingewiesen<sup>3</sup>, in der eine Form ungesetzlicher Regierung beschrieben wird, die noch schlimmer ist als Tyrannei – ein Zustand vollständiger Zerrüttung des Rechtes, mit *einem* Wort, einem Wort aus der Offenbarung, die „*anomia*“: die absolute Gesetzlosigkeit. Angesichts einer solchen Ungeheuerlichkeit (dem apokalyptischen Tier ähnlich, das aus dem Abgrund steigt), soll es gegen einen resoluten Widerstand keine Bedenken geben. Aus diesen Ansichten hat es auf lutherischer Seite kaum eine Fortbildung gegeben, und nur in der calvinischen Linie ist eine bedeutende Literatur von tyrannenfeindlichen Schriften entstanden, die der sogenannten Monarchenbekämpfer, der „*Monarchomachen*“: Hotman, Beza, Duplessis-Mornay, Languet u. a.

Wenn wir nun zum Forum der Rechtsphilosophen, Staatslehrer und Juristen hinübergehen, stellen wir fest, daß hier zwei Gruppen einander gegenüberstehen: die Vorkämpfer des königlichen Absolutismus und die der Volksrechte. Betrachten wir zuerst die königliche Reihe. Um die Ansprüche des französischen Königs Philippe le Bel bei seinem Vorgehen gegen seine Lehnmänner (und gegen das herrschende Gewohnheitsrecht und Feudalrecht) zu unterbauen, hatten die Kronanwälte um 1300 ein Paar alte *Maximen* hervorgeholt<sup>4</sup>. Die erste stammte aus dem justinianischen Recht: „Was dem Fürsten beliebt, soll Gesetzeskraft haben.“ Die Franzosen haben sie später in den Reim gefaßt: „*Que veut le roi, ce veut la loi.*“ Die zweite Regel war ein logischer Schluß: der Quell des Gesetzes kann nicht selber dem Gesetz unterworfen sein. Der König steht über dem Gesetz. Er ist durch die Gesetze nicht gebunden (*legibus solutus*). Ein drittes Motiv war der Satz von der Vollkommenheit und Fülle der Gewalt (*plenitudo potestatis*), der zuerst in päpstlichen und kaiserlichen Erklärungen aufgestellt worden war. Dieses Dreieck von Thesen enthält alle Grundgedanken der späteren Theorie von der absoluten Gewalt der Könige, der Lehre von der ursprünglichen, unveräußerlichen, unbeschränkten, willkürlichen und unverantwortlichen Herrschergewalt. Hier gibt es natürlich keinen Raum für irgendein Recht des aktiven Widerstandes gegen Ausschreitungen der Gewalt: es gibt ja für diese Gewalt keine rechtlichen Grenzen, die sie überschreiten könnte. Höchstens ist den Untertanen die Flucht erlaubt. Sonst gibt es für sie nur noch die Pflicht zum Ungehorsam, wenn die Befehle des Herrschers dem göttlichen oder dem moralischen Gesetz widersprechen. Der Franzose Bodin hat wohl als erster (1576) diese Lehre in einem geschlossenen System vorgetragen. Er ging aus von der Behauptung, daß das Volk die Gewalt den Königen übertragen habe durch eine unwiderrufliche Veräußerung und ohne irgendwelche Bedingung.

Gegen diese Thesen trat um 1600 mit einer ungemeinen Schärfe der Dia-

<sup>3</sup> Über Matthäus XIX. Vgl. J.s Gutachten für das Landgericht Braunschweig, 1952.

<sup>4</sup> Quellen bei L. Delfos, *Het Avontuur van de Liebaards*, Tielt 1952, S. 23.



lektik der deutsche Rechtslehrer Althusius<sup>5</sup> auf, den wir als den Chorführer der zweiten Gruppe betrachten dürfen. Vor dieser Übertragung, sagt Althusius, gehörte die Gewalt also dem Volk an, und so war dieses schon da als ein rechtsfähiges Subjekt. Man müsse also annehmen, daß sich das Volk (vor dem Vertrag mit dem Herrscher) durch einen konstitutiven Vertrag als Volk gebildet habe. Dies ist die erste Formulierung des „*contrat social*“. Und Althusius dreht nun den Spieß um: „Die oberste Gewalt gehört dem Volk an, mit allen ihren Attributen: sie ist absolut und unveräußerlich.“ Und dies war die erste klare Formulierung der Volkssouveränität. Und nun die Schlußfolgerung: das Volk hat dem König nur die Verwaltung eingeräumt, er ist ein Beamter, den man im Fall von unreuer Amtsführung absetzen kann.

Etwa hundert Jahre später finden wir ähnliche Gedanken beim Engländer Locke. Locke legt nun auch Gewicht auf die notwendige reinliche Trennung zwischen den verschiedenen Betätigungen der Gewalt im Staat. An erster Stelle steht die gesetzgebende Gewalt des souveränen Volks, und von ihr sind die beiden andern Gewalten abhängig: die vollziehende oder die Exekutive, die einem Regierer anvertraut wird, und die richterliche. Wenn der regierende Fürst das Gesetz bricht, kehrt seine Gewalt an das Volk zurück. Dem Volk, das seine ursprüngliche, gesetzgebende Gewalt zu behaupten hat, steht also das Recht der Revolution gegen die rechtsbrechende Herrschaft zu.

Von Locke führt ein gerader Weg zum Genfer Bürger Jean Jacques Rousseau. Jeder weiß, wie dieser den Gesellschaftsvertrag des Althusius übernommen hat. Der sogenannte „*contrat social*“ soll natürlich nicht als ein Bild von historischen Begebenheiten aufgefaßt werden, sondern als eine Idee des Staates, in der die vernünftigen Gründe für die Bildung eines Staatswesens enthalten sind. Wenn man von dem Gedanken eines Naturzustandes ausgeht, da keine Gesetze vorhanden sind, eine Welt der Anarchie mit allseitigen Bedrohungen, ist damit auch für die Vernunft die Notwendigkeit einer Ordnung gegeben, die auf Gesetzen ruht: so entscheiden sich dann die Einzelnen, auf die Ausübung eines freien Beliebens zu verzichten. Sie bündeln die gesamten Einzelwillen zur unwiderstehlichen Macht und Gewalt eines Gesamtwillens, eines Kollektivwesens, das nun die Gesetze bestimmt, nach welchen die Mitglieder der Gesellschaft fortan ihre Handlungen richten sollen. Die Aufgabe, die Gesetze auszuführen, wird einem Regierer überantwortet, der also nur ein Kommissar des souveränen Gesamtwillens ist. Das Volk kann dessen Gewalt „beschränken“ und auch „zurücknehmen“. Wenn das Haupt der Exekutive, der Regierer, den Staat nicht mehr nach den Gesetzen verwaltet, stellt er ein eigenes Gesetz auf und usurpiert also die souveräne Gewalt. Dann erfolgt, sagt Rousseau „eine bedeutsame Änderung“: der Staat löst sich auf und es bildet sich ein neuer Verband, der nur aus den Mitgliedern der Regierung besteht und für das Volk nichts anderes ist als ein Tyrann, ein Herr ohne Voll-

<sup>5</sup> Vgl. O. v. Gierke, „Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien“, Breslau 1880.

macht. Willkürherrschaft! (Diese „bedeutsame Änderung“ erinnert an die Vorstellung bei den Scholastikern.) Der Gesellschaftsvertrag ist also aufgelöst, d. h. die Einzelnen treten zurück in den Stand der natürlichen Freiheit.

„Der alte Urstand der Natur kehrt wieder.“

Die Einzelnen können vom unrechtmäßigen Gewalthaber wohl noch zum Gehorsam „gezwungen“ werden, aber sie sind nicht mehr dazu „verpflichtet“. Was sie, nach der Auflösung des Gesamtwillens und also des Staates, gegen den Zwang eines Tyrannen unternehmen können, deutet Rousseau nur flüchtig an: der Staat muß neu gegründet werden. Die Aufgabe heißt also *da capo*. Inzwischen ist selbstverständlich jeder bewaffnete Widerstand gegen den Tyrannen erlaubt, und noch mehr, es ist alles erlaubt, was im Naturzustand der Einzelne für notwendig halten kann, um eine Bedrohung auszuschalten – auch der Angriff.

Hier wäre nun eine *dritte Gruppe* von Rechtsphilosophen zu nennen, wenn eine Gruppe schon aus zwei Mann bestehen könnte. Dafür aber tragen die beiden hier gemeinten Denker beide Ansichten vor. Der erste ist der Engländer Hobbes, der zweite ist Kant.

Für Hobbes entsteht der Staat dadurch, daß die Menschen, um aus dem Naturzustand, der ein Krieg aller gegen alle ist, aus Gründen der Sicherheit und um jeden Preis hervorzutreten, sich unter die Befehlsgewalt eines Mannes – oder eines Rates von Männern – stellen, den sie fortan als ihren obersten Gesetzgeber, ihren Souverän anerkennen. *Bedingungslos!* Da, wo ein Volk den König als seinen „Souverän“ bezeichnet, bemerkt Hobbes, sind ihm demnach alle Rechte der souveränen, absoluten Gewalt zu eigen. Durch seine freiwillige und bedingungslose Unterwerfung hat der Einzelne sich ja mit allen Taten und Befehlen des souveränen Königs einverstanden erklärt. Was dieser auch tun mag, es darf nie Unrecht genannt werden. Das ist wohl der absolutistische Sinn des englischen Spruches: „Der König kann kein Unrecht tun.“ Es ist bezeichnend, daß Hobbes diesen monströsen Staat und seinen willkürherrschaftlichen Fürsten mit dem Namen des biblischen Ungeheuers „Leviathan“ benennt.

Es gibt aber für Hobbes eine zweite mögliche Gestalt der monarchischen Verfassung. Er beschreibt sie in einem Werk, das weniger bekannt ist als der „Leviathan“, in seinen „Elements of Law natural and politic“. Es kann eine Übertragung der Gewalt an einen König erfolgen, sagt hier Hobbes, ohne daß die Macht des Volkes aufgelöst wird. Der König ist dann in Wirklichkeit nur ein Minister in gehobenem Staat. Das Volk kann die ihm anvertraute Gewalt zurücknehmen, z. B. wenn er von dieser Mißbrauch macht. Den Rechtsbrecher abzusetzen ist kein Unrecht.

Und nun die zwei Ansichten des deutschen Denkers. Sie entsprechen wohl der Zweigliederung seines Weltbildes, mit dem Reich der Idee, d. h. der reinen Vernunft, und dem Reich des Pragmatischen, wie Kant sich ausdrückt. In seinem Staatsrecht (Metaphysik der Sitten) stellt er zunächst die Idee der „reinen“ Republik dar, deren Verfassung, wie er sagt, „die einzig rechtmäßige“ ist. Hier finden wir, wie bei Rousseau, den ursprünglichen

Kontrakt und das souveräne Volk als Gesetzgeber und den Beauftragten des Volkes, den Regenten, dem das Volk die vollziehende Gewalt übergibt. Das souveräne Volk kann diesem Regierer seine Gewalt abnehmen und ihn absetzen.

Auf diese Darstellung folgt dann eine „Allgemeine Anmerkung“, in der Kant einen Staat der Wirklichkeit behandelt, dessen gesetzgebendes Haupt (der Souverän) nicht das Volk ist, sondern ein Monarch – und hier glaubt man den Hobbes des „Leviathan“ zu hören. Dieser Herrscher, bemerkt Kant, „hat gegen seine Untertanen lauter Rechte und keine Pflichten“. (Dieser Satz ist kein Satz der Billigung, sondern ein Teilstück anthropologischer Beschreibung.) Da in *diesem* Staat der rechtliche Zustand nur durch Unterwerfung der Untertanen unter den gesetzgebenden Willen des Monarchen möglich ist, kann es gegen ihn einen rechtlich zulässigen Widerstand des Volkes nicht geben. Nur ein öffentliches Gesetz, das den Widerstand erlaubte, könnte verhindern, daß der Aufständische des Verrates schuldig wird. Durch ein solches Gesetz aber würde die oberste Gesetzgebung eine Bestimmung enthalten, die aussagt, daß sie nicht die oberste ist: was ein Widerspruch sei, meint Kant. Also kann es in einem Staat, in dem ein Fürst der souveräne Gesetzgeber ist, m. a. W. in einer absolutistischen Monarchie für das Volk kein Revolutionsrecht geben.

Diese Vorstellung hat der bekannte Marburger Rechtsphilosoph Ebbinghaus übernommen<sup>6</sup>. Aber während sie bei Kant nur für den Staat eines absoluten Monarchen gilt, überträgt Ebbinghaus sie auf den Staat der Gegenwart, d. h. auf einen Staat nach der Idee der reinen Republik, der einzig rechtmäßigen, in der – nach Kant – das Volk dem tyrannischen Regierer die Gewalt abnehmen *kann* und ihn absetzen *darf*. Es ist denn auch nicht weiter verwunderlich, daß für Ebbinghaus der Bürger in einem Staat der Gegenwart nur das Recht hat, seine Pflicht des passiven Widerstandes gegen gottlose oder sittenwidrige Befehle zu erfüllen, genau wie die Untertanen in dem Staat eines absoluten Monarchen.

Diese merkwürdige Transposition zu überprüfen, ist eine Aufgabe, die der Historiker dem Rechtsphilosophen überlassen muß. Doch kann er, der Historiker, vielleicht auf eine Tendenz unserer Zeit hinweisen, die darauf hinzielt, den Begriff des souveränen Volkes als einen überflüssigen Ballast aus dem Staatsschiff hinauszubugsieren. „Es heißt wohl in mancher Verfassung“, sagt eine Staatslehre unserer Zeit<sup>7</sup>, daß der Träger der Staatsgewalt „die Gesamtheit des Volkes“ sei. Aber das ist mehr „eine dekorative Wendung“. Das ist „eine reine Fiktion“. Es kommt in Wahrheit nicht darauf an, wer als Inhaber der Staatsgewalt „auf dem Papier steht“, sondern welche Organe den staatlichen Willen bilden und betätigen. Im Bereich der Gesetzgebung ist das bestimmende Organ das Parlament, dessen Tätig-

<sup>6</sup> J. Ebbinghaus, „Staatsgewalt und Einzelverantwortung“, in dem Band „Zu Deutschlands Schicksalswende“, Frankfurt a. M. 1947. Vgl. J. Ebbinghaus, „Positivismus – Recht der Menschheit – Naturrecht – Staatsbürgerrecht“ im „Archiv für Philosophie“, Juli 1952.

<sup>7</sup> H. Helfritz, „Allgemeines Staatsrecht“, 5. Aufl., Berlin 1949, S. 141, 142, 169, 170.



keit „in Wirklichkeit“ durch die Parteien, und genauer noch, durch die Führer der Parteien gelenkt wird. Den einzelnen Bürgern steht nur das Recht zu, insofern sie stimmberechtigt sind, diese oder jene Parteimitglieder als Mitglieder des Parlaments zu wählen.

In diesem Zusammenhang ist für die Gegenwart noch eine eigentümliche Staatstheorie zu erwähnen, die schon eine alte Geschichte hat: die programmatische der „Utopisten“, jene, die Thomas Morus in seinem Bericht über das Phantasieland Utopia als die „beste“ Staatsverfassung dargestellt hat (1516). Nachfolger von Thomas Morus haben diese Theorie ausgebaut und sie wird heute noch weiter fortgebildet. Sie hat schon weitgehend die Auffassungen vom Staat und sogar die staatliche Entwicklung selbst beeinflußt. Im Utopistenstaat des Morus gibt es kein Privateigentum, nur Gemeinbesitz, und darum keinen Unterschied mehr zwischen Armen und Reichen. Die persönliche Bewegungsfreiheit ist stark eingeschränkt. Reisen in eine andere Stadt sind nur mit behördlicher Genehmigung erlaubt. Im Heer dienen auch die Frauen und an der Front kämpfen sie an der Seite der Männer. Die Utopisten suchen unheilbare Kranke zu überzeugen, freiwillig aus dem Leben zu gehen, oder zu gestatten, daß andere sie der Qual entreißen.

Bei neueren Staatslehrern der Utopia ist die Privatwohnung abgeschafft. Der Staat wird eine Art Termitenbau. Der Einzelne ist nichts, der Bau ist alles. (Deshalb spricht man jetzt bautechnisch vom „Menschenmaterial“, das man „verwenden“ kann oder „z. V.“ aufbewahren. Die Erzeugung dieses Materials wird behördlich vorbereitet und überwacht.) Der Utopistenstaat ist total und strebt zur Übersteigerung der Totalität. Er kennt eine „totalste Kriegsführung“, die den Gegner nicht besiegen, sondern ausmerzen soll. Die Möglichkeiten im Utopistenstaat sind unbegrenzt. Die Führung bestimmt, wie die „Freizeit“ zu benutzen ist. Die Freude soll nur noch als Faktor der Kraft dosiert werden. Die Staatszensur läßt nur Bücher durch, deren Lektüre die Arbeitsquote erhöhen kann. Eine Denkkentrale für „Sprachregelung“ schreibt der öffentlich ausgesprochenen Meinung die Gesprächsthemen und deren Formulierung vor und legt die Ergebnisse fest, zu denen die Arbeit der Wissenschaftler gelangen soll und darf. In einer Staatskartei, die durch periodische Fragebögen auf dem laufenden gehalten wird, gibt es von jedem Termitenmenschen eine vollständige Materialbestimmung: seine Größe und sein Gewicht (wegen der Lebensmittelrationierung), seine Fingerabdrücke (denn jeder ist ein möglicher Verbrecher), seine Sippe (um sie bestrafen zu können), seine besonderen Eigenschaften, wie Elastizität, Festigkeit, Porösität usw. (mit einem Wort, seine Gesinnung). In einem Zeitalter des Elektronenhirns und der Rechenroboter ist es zu erwarten, daß auch die Wahlen für die Termitenführung durch maschinelle Vorrichtungen vereinfacht werden. Etwa nach dem Beispiel der Automaten, mit numerierten Wahlgroschen, von denen jeder Staatsgenosse einen nach seinem Wert errechneten Vorrat bekommt, und die er (nach dem rigoros gehandhabten Prinzip der Volkssouveränität und der freien Wahl) gegen mehr lebenswichtige und weniger fiktive Werte umtauschen kann.

Zu den Fortschritten der Idee vom Utopistenstaat dürften in unserer Zeit wohl folgende Momente gerechnet werden: das ungeheuere Wachstum der Staatsgewalt, von dem Bertrand de Jouvenel in seinem Buch „Du Pouvoir“ (1945) ein düsteres Bild gezeichnet hat; das Verlangen der Massen nach wirtschaftlicher Sicherheit um jeden Preis; der Rausch des Gehorchens, den man an vielen Stellen der Welt hat beobachten können, und nicht zuletzt die Wirkung aller Theorien, die behaupten, daß ein durch Willkürherrschaft geknechtetes, gequältes, entwürdigtes, von Mord bedrohtes Volk nicht das Recht habe, diese Willkürherrschaft mit Gewalt abzuschütteln, und daß es ein solches Recht sogar auf Grund eines Gesetzes nicht geben könne.

Wir verlassen hier das Feld der Theorien und gehen zum zweiten Teil über, um einen Rundgang zu beginnen durch eine staatliche Welt, die es wirklich gegeben hat, und wo wir dasjenige finden, was moderne Theorien als eine Unmöglichkeit betrachten: Rechtsformen des Widerstandes gegen Willkürherrschaft.

## II.

Diese Welt ist um die Zeit der Französischen Revolution eingestürzt. Es war dies jene Welt, deren Geschichte mit den germanischen Stammesstaaten und Reichen beginnt und deren Struktur sich in späterer Zeit zur lehnsrechtlichen Stufenordnung entwickelt hatte. An der Spitze als oberster Lehnsherr der König; auf der Mittelstufe die Landesherren (Herzöge, Grafen, Fürstbischöfe, Stadtstaaten und kleinere Herrschaften); unter den Landesherren, im Rahmen der einzelnen Territorien, der Adel, die Stadtgemeinden und ländliche Bezirksgemeinschaften. Im Hinblick auf das Verhältnis vom König zu dieser Gefolgschaft wollen wir hier, der Einfachheit wegen nur die zwei Hauptelemente der Ordnung ins Auge fassen: König und Volk – ohne im Volksganzen die besonderen Gruppen zu unterscheiden, die zu einer bestimmten Zeit politisch wirksam sind. Es sind ursprünglich die Freien, später vornehmlich der gehobene Stand der Freien, d. h. der Adel, die „Großen“, zu denen sich die höhere Geistlichkeit und (seit etwa dem 12. Jahrhundert) mehr und mehr das Bürgertum der Stadtgemeinden gesellt (die drei „Stände“). Wir brauchen übrigens nicht streng auf die Grenzen zwischen den Zeiten zu achten, da wir nur das Allgemeine festhalten wollen, das sich im Gehäuse vieler Sonderformen in einer eindrucksvollen Fortdauer viele Jahrhunderte hindurch erhalten hat. Es soll hier also nicht mehr von Theorien die Rede sein, sondern nur von Gegebenheiten aus dem positiven Recht. Wir gehen aus von der rechtlichen Beziehung zwischen den zwei Subjekten, König und Volk.

Ob Stammesstaat, Lehnstaat oder Ständestaat, das Grundverhältnis zwischen König und Volk ist festgelegt durch eine zunächst ungeschriebene Verfassung, die als „das Recht der Väter“, als „die Gewohnheiten des Reiches“ oder „das alte Herkommen“ bezeichnet wird. Mit der Christianisierung tritt dazu das Recht Gottes. (Und auch dieses ist keine „Theorie“:

es ist das Fundament der christlichen Gesellschaft.) Fürst und Volk sind beide Gott und dem alten Recht unterworfen.

Der König wird vom Volk gewählt. Das anerkannte Geblütsrecht, das einem besonderen Geschlecht das Vorrecht der Anwartschaft auf die Nachfolge zuerkennt, ergibt (als sogenanntes Erbrecht) die Möglichkeit, daß vom Wahlrecht des Volkes oft nur Rudimente vorhanden sind. Doch wächst es zu seiner vollen Wirklichkeit wieder aus, sobald z. B. das erbberichtigte Geschlecht ausstirbt, oder wenn die Gewalt eines Herrschers aus rechtlichen Gründen ausgelöscht wird<sup>8</sup>.

Der gewählte König wird erst durch die Krönung wirklich zum Herrscher. So konnte es in Aragon geschehen, daß ein allzu eifriger Thronerbe von seinen Untertanen zurechtgewiesen wurde, er möge vor seiner Krönung jede Handlung als König unterlassen<sup>9</sup>. Die kirchliche Weihe ist eine halbwegs sakramentelle Bestätigung des Königsrechtes durch Vertreter der geistlichen Gewalt.

Zur Krönung gehört der Königs Eid. Der Fürst muß auf Gott schwören, das Recht zu wahren und das Unrecht abzuwehren. Im 10. Jahrhundert, wenn ein deutscher König gekrönt wird, wendet sich zu ihm der Erzbischof mit der Frage: „Willst Du das Reich, das Dir von Gott gewährt ist, nach der Gerechtigkeit Deiner Väter regieren und verteidigen?“ Und an das Volk richtet er die korrelative Frage: „Willst Du *solchem* Regenten Dich unterwerfen und seine Herrschaft durch feste Treue befestigen und seinen Befehlen gehorchen?“ Ähnlich lautet die Frage, die 1308 an Edward II. von England<sup>10</sup> gerichtet wurde: „Willst du bewilligen und aufrechterhalten und

<sup>8</sup> Die Einsetzung eines neuen Herzogs in Kärnten (vgl. Grimms „Deutsche Altertümer“) war im 13. und 14. Jahrhundert von einer Feierlichkeit begleitet, deren Symbolik darauf hinweist, wie auch auf der zweitobersten Stufe der lehnrechtlichen Ordnung das „Volk“ als der wahre Quell der Gewalt gilt. Ein freier Bauersmann, der das Volk vertritt, setzt sich auf den marmorsteinernen Herzogsstuhl in Zollfeld. Um den Stein herum steht das Landvolk. Der Herzog erscheint dann in einfachem Gewand, mit einem Hirtenstab in der Hand. Hinter ihm, in reichstem Prunk, der Adel und die Ritterschaft mit der Fahne des Herzogtums. Der Bauer fragt: „Wer ist der, der so stolz einherzieht?“ Das „Volk“ antwortet: „Der Fürst des Landes.“ Es folgen neue Fragen. „Ist er ein gerechter Richter? Liegt ihm des Landes Wohl am Herzen? Ist er frei und christlich geboren?“ – „Er ist's und wird es sein!“ – „So frage ich, mit welchem Recht er mich von diesem Stuhl bringt?“ – „Er kauft es dir um 60 Pfennig und zwei Zugtiere...“ Der Bauer gibt dem Fürst einen leichten Backenstreich, ermahnt ihn zur Gerechtigkeit und steigt vom Stuhl herab. Der Herzog nimmt den freien Platz ein und gelobt dem Volk Recht und Gerechtigkeit. Dann geht die Gesellschaft zur Kirche. Der Herzog legt die Bauernkleidung ab, schmückt sich fürstlich. Auf den Gottesdienst folgt die Huldigung. Das Gesicht gegen Sonnenaufgang schwört der Herzog, des Landes Recht zu wahren. Dann empfängt er von seiner Gefolgschaft die Schwüre der Huldigung.

<sup>9</sup> Über die Verhältnisse in Aragon vgl. „Geschichte von Spanien“, Bd. III (A. Schäfer, Gotha 1861) und Bd. V (F. W. Schirmacher, Gotha 1890).

<sup>10</sup> Über die englischen Verhältnisse, vgl. W. Stubbs, *The constitutional history of England*, 3 Bde., Oxford 1874–1878.



durch Deinen Eid dem englischen Volk bestätigen die Gesetze und Gewohnheiten, welche die alten Könige ihm bewilligt haben?“ Und er muß antworten: „I will so do.“ Und ferner verspricht er noch, die Gesetze und gerechte Gewohnheiten zu wahren, „welche die Gesamtheit des Reiches angenommen hat“. Dies ist ein Hinweis auf eine weitere Befugnis des Volkes.

Neues Recht, neue Rechtssatzungen, die sich als notwendig für das Gemeinwohl erweisen, können nur entstehen mit dem Einverständnis, dem „Consensus“, des Volkes<sup>11</sup>. (Desgleichen auch die ungewöhnlichen Abgaben und „Steuern“, für welche die Einwilligung des Volkes unbedingt erforderlich ist.) Die Praxis ist nach Zeit und Ort verschieden, und verschieden sind auch die „Organe“ des Volkes oder dessen Vertretung. In einem Capitulare des 9. Jahrhunderts steht der Satz: „Das Gesetz wird gebildet mit der Zustimmung des Volkes und durch einen Konstitutionsakt des Königs.“ In Aragon war es Brauch, daß ein Gesetz mit den Worten begann: „Der Herr König, mit dem Willen der Stände, beschließt und gebietet...“ Dies erhellt auch in späterer Zeit, und zwar in der Wahlkapitulation Kaisers Karl V, aus der Erklärung des Monarchen: „Wir sollen und wollen...“

Der König bürgte also vor Gott mit seiner Ehre für die Erfüllung seines Versprechens. Der Gegeneid des Volkes ist nicht sosehr ein Versprechen des Gehorsams als eins der Treue an das gewählte Haupt und bedeutet ebenfalls eine Bindung an Gott. Auf einem Konzil in Toledo (im Jahre 633) bei den Westgoten ist dieses beiderseitige Treuegelöbniß mit Recht bezeichnet worden als ein Pactum vor Gott, ein Vertrag. Nach dem positiven Recht jener Zeit ist der Treueid des Volkes die gebührende Antwort auf den Treueid des Fürsten. Und umgekehrt: wenn der Fürst es verschmähen sollte, nach seinem Eid Gerechtigkeit zu üben und seinen Eid bricht, dann wird dadurch die korrelative Verpflichtung der Untertanen aufgehoben. Dies ist gelegentlich in Rechtsformeln gefaßt worden, und zwar in die Eidesformel selbst. Um 1265 lautet der Eid des Mayors von London an den König: „Herr, solange Ihr uns ein guter König und Herr sein wollt, werden wir Euch treu und ergeben sein.“

Wenn also ein Fürst das alte Recht bricht oder gegen den consensus verstößt, hört das Treueverhältnis zwischen Volk und König auf. Der Korrelativeid der Gefolgschaft, der vor Gott geschworen wurde, hat für das Volk keine andere bindende Kraft mehr, als daß er nun das Volk verpflichtet, das verletzte Recht gegen den König durchzusetzen. Er brach seinen Eid, und das heißt – wie es um 1100 die geschriebene Verfassung des Kreuzfahrerstaates sagen wird – „er verleugnet Gott“. Das Volk, das für die Behauptung des Rechtes gegen den König vorgeht, kämpft somit auch für

<sup>11</sup> Vgl. Fritz Kern, „Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter“, Leipzig 1914. Dieser grundlegenden Untersuchung habe ich zahlreiche Belegstellen entnommen.

Es sei hier noch bemerkt, daß im Rahmen meines Vortrags manche wichtige Frage (wie z. B. der Verlauf der Auseinandersetzungen zwischen dem alten Recht und dem vordringenden Absolutismus) nicht nach dem Maß ihrer Bedeutung behandelt werden konnte.

Gott. Wenn im Jahre 1215 die englischen Barone als Heer Gottes gegen den König aufziehen, bezeugen sie damit die nämliche Rechtslage. Dieses Recht des Volkes, dem treulosen rechtsbrecherischen Fürsten Widerstand zu leisten, hat in einigen Königreichen der Monarch ausdrücklich anerkannt, wohl auf Wunsch der Untertanen, etwa als Vorbeugung gegen eine mögliche Kasuistik. So Alfons III. in Aragon, der in seinem Privileg für die „Union“ deren Mitglieder von ihrem Treueid entbunden erklärt, sobald es geschehen sollte, daß er oder seine Nachkommen den Pakt brechen. Eine ähnliche Bestätigung ist in der Goldenen Bulle des ungarischen Königs Andreas enthalten (1222). „Sollten wir“, erklärt der Fürst, „diesen Artikeln zuwiderhandeln, so haben die Bischöfe, die Magnaten und die Edelleute freies Recht, um sich zu widersetzen und zu widersprechen, ohne daß ihnen dies als infidelitas (d. h. als Treulosigkeit, Verrat) angerechnet werden kann.“

Es war für jene Zeiten – für jene Zeiten – ein unerträglicher, ja ein unvollziehbarer Gedanke, daß der Rechtsbrecher Hüter des Rechtes bleiben könne. Die Verfassung des Kreuzfahrerstaates weist auf diesen Widerspruch hin mit den Worten: „Der Fürst ist kein Herr um Unrecht zu tun.“ Hiermit stimmt ein altes deutsches Rechtsspruchwort überein, das man nicht wie die bekannten Weisheiten über das Wetter oder Befunde der Erfahrung werten soll, sondern vielmehr als einen Weistum-Satz: „Der Kaiser soll Kaiser sein, diewile er Recht tut.“ Varianten dieses Spruches treten manchmal im Gewand von Formeln auf, die der Antike entlehnt sind. Eins der hübschesten Beispiele, das im spanischen Gotenreich zuhause ist, stammt aus einer Epistel des Horaz (I, 1), der diese Formel einem Abzählreim der römischen Jugend abgelauscht hat: „Rex erit qui recte faciet, qui non faciet, non erit.“ König soll sein, wer richtig handelt, wer's nicht tut, soll's nicht sein. Oder: „Daraus daß der König richtig handelt (recte), hat er seinen Titel Rex. Wenn er sündigt, verliert er ihn.“ Oder auch: „Eine unrechtmäßige Tat ist nicht die Tat eines Königs.“ Im Lichte dieser Formeln tritt nun auch die sibyllinische Ironie des vorhin erwähnten englischen Spruches zum Vorschein: „Der König kann kein Unrecht tun.“ Im nicht-absolutistischen Staat bedeutet er ja: „Wer Unrecht tut, kann kein König sein.“ Man kennt den Satz aus dem Sachsenspiegel: „Der Maun muß seinem König und seinem Richter, wenn dieser Unrecht tut, widerstehen.“ In der Dresdner Handschrift des Sachsenspiegels, die mit Bildern versehen ist, findet man zu diesem Satz eine viel-sagende Zeichnung: ein Mann, mit dem Schwert bewaffnet, nimmt dem König die Krone vom Haupt. Das Wahlrecht und das Entlassungsrecht gehören zusammen. Im alten Gesetz der Schweden wird diese Korrelation kurz und bündig umschrieben: „Die Svear haben den König zu wählen und auch davonzujagen.“ Die Geschichte hat denn auch in den alten Stammesstaaten und im späteren Lehn- oder Ständestaat zahlreiche Absetzungen von Königen registriert.

Das Volk wählte einen neuen König. Wenn unsere Geschichtsbücher diesen neu Erwählten oft als „Gegenkönig“ bezeichnen, so ist dies für die Rechtsanschauung der alten Zeit selbst nur in wenigen Fällen zutreffend – wenn es auch manchmal zu einem Kampf zwischen dem ehemaligen und dem

neuen Fürsten kommen konnte. Um solche böse Komplikationen zu vermeiden, fand man einen Weg, der beiden Seiten praktische und moralische Vorteile bot: den Weg der sogenannten freiwilligen Abdankung. Die Staatspraxis in England hat es gelegentlich für zweckmäßig gehalten, beide Formen zugleich anzuwenden.

Die Langmut der Untertanen und bestimmte Rücksichten der politischen Klugheit haben indessen zu einer Lösung geführt, die nicht gleich das Äußerste bezweckte. Der Fürst ist vielleicht schlecht beraten gewesen. Man möge ihn dann zunächst monieren und ersuchen seinen Irrtum zu berichtigen. Das Unrecht soll er wiedergutmachen. Das ist der Gedanke der „Korrektion“, der wohl aus der kirchlichen Sphäre stammt. Es gilt bei dieser Lösung der Satz, daß bis die Korrektion erfolgt, die Gewalt des Königs suspendiert bleiben soll – wie es u. a. das Statut des Kreuzfahrerstaates vorsieht. Hier wird übrigens noch bestimmt, daß das Volk dann die Pflicht hat, den König zum Recht zu zwingen und die Rechtsordnung wiederherzustellen.

Der Widerstand gegen den fürstlichen Rechtsbrecher und die Absicht ihn zur Korrektion zu zwingen, haben in England sogar die Bildung eines staatlichen Organs hervorgerufen. Es ist bekannt, daß 1215 das „Heer Gottes“ der englischen Barone in der Lage war, dem König die „Magna Charta“ abzuwingen. Diese Charta enthält Anweisungen über die Schaffung einer Behörde, die den Widerstand gegen die Herrschergewalt, falls er sich noch einmal als notwendig erweisen sollte, zu lenken hatte, indem diese Behörde interimistisch die Funktion der Regierung ausübte. Es entstand diese Instanz als ein von den Baronen gewählter Ausschuß von XXV Mitgliedern, denen die englischen Untertanen, auf des Königs Geheiß, den Treueid zu leisten hatten. Sobald ein vom Fürsten begangener Rechtsbruch wenigstens vier Mitgliedern des Ausschusses erwiesen wäre, sollten sie den Herrscher unverzüglich ersuchen, die Verfehlung zu sühnen. Es wurde ihm hierzu eine Frist von vierzig Tagen gewährt. Lenkte er nicht ein, dann traten die XXV Männer auf, um an der Spitze des Volkes den König zur Einkehr zu zwingen. Die Prozedur der Zwangsvollstreckung bestand in der Pfändung von königlichen Burgen und Besitzungen – gleichsam zivilrechtlich, was hier auch der neuen Situation des Königs entsprach, der ja nur noch als ein Privatmann zu betrachten war, bis die erfolgte Korrektion ihm seine königlichen Befugnisse zurückgab.

Dieses Experiment hat jedoch nicht die Probe bestanden, und an die Stelle der XXV Barone ist in der Folge das Parlament getreten. Das Dasein einer Behörde, eigens dazu eingesetzt um Verfehlungen des Königs zu rügen und diesen durch Zwangsmittel zur Raison zu bringen, war in normalen Zeiten nicht tragbar. Der Wille der Gesamtheit eine Willkürherrschaft auszuschalten, hat gewiß nicht den Gedanken aufgegeben, einen verübten Rechtsbruch durch ein schnelles Eingreifen des alarmierten Volkes auf dem traditionellen Weg zu durchkreuzen und den König schachmatt zu setzen. Der politische Wille der Nation hat sich aber vorsorglich und vordringlich mit der Aufgabe beschäftigt, der Möglichkeit einer Willkürherrschaft vorzubeugen und ihr durch ein System von vielfachen Sicherungen im voraus



die Wege zu sperren: durch den Ausbau der Ständevertretung als Parlament, durch die Tätigkeit dieser Versammlung als gesetzgebende Körperschaft und durch deren Befugnis, die Minister des Königs zur Verantwortung zu ziehen. So kam zuerst in England der consensus des Volkes durch die Rechtsmittel des parlamentarischen Systems zur vollen Entfaltung seiner uralten Existenz.

Die Rechtsform der Suspendierung eines rechtsbrüchigen Herrschers soll in ihren Einzelheiten hier noch an einem geschichtlichen Beispiel gezeigt werden, in dem sowohl der Rechtsbegriff selbst als dessen Anwendung als „klassisch“ gelten dürften. Hierfür begeben wir uns auf ein Gebiet, das von jeher das Kernland der Niederlande gewesen ist, und in dem die Städte Brüssel, Löwen, Antwerpen und 's Hertogenbosch mit manch kleinerer Stadt noch, nebst dem Adel und der Geistlichkeit, als fürstlichen Widerpart nicht einen König, sondern einen Herzog haben. Es handelt sich also um Brabant und um das brabantische Volk, von dem einige Vertreter aus späterer Zeit auch in Deutschland bekannt sind: Rubens, Frans Hals, Van Opbergen (der Architekt des Zeughauses in Danzig), der Dichter Vondel, der Physiker Huyghens – Männer, die auch für die Art ihrer Landsmannschaft repräsentativ sind. Goethe hat sie vortrefflich durch Egmont beschreiben lassen: „Ich kenne meine Landsleute. Es sind Männer, wert Gottes Boden zu betreten, ein jeder rund für sich ein kleiner König.“ Man könnte die Behauptung wagen, daß der brabantische Geist von der brabantischen Staatsverfassung geformt worden ist: durch diese war das Volk an der Ausübung der sogenannten königlichen Prärogativen des Landesherrn beteiligt. Ohne die Einwilligung der Stände konnte der Herzog keine Münze prägen lassen, keine Begnadigung erteilen, keine Bündnisse schließen, keinen offensiven Krieg beginnen und keine Urkunden besiegeln lassen (d. h. keine Gesetze, Verordnungen oder Verträge), durch die „das Land“ irgendwie „gekränkt“ werden könnte. Alle diese Rechte waren im Grunde nichts anderes als die klare Objektivierung des alten consensus.

Wir müssen uns vergegenwärtigen, daß in jedem dieser niederländischen Gebiete die Einwohner nicht einfach gehorsame Vasallen oder passive Untertanen ihres Landesherrn sind. Sie bilden eine Rechtsgemeinschaft, ein Volk, und beinahe könnte man sagen, eine kleine Nation, ein Volk mit echt „patriotischen“ Empfindungen, die über das bekannte Gefühlsverhältnis des Loyalismus hinausgehen. Denn für diese Rechtsgemeinschaft ist Loyalität an den Fürsten dem Begriff der „Landesehre“ untergeordnet<sup>12</sup>. Diese Ehre (honor terrae, honor patriae) ist nicht im modernen abgeflachten Sinn des Leumunds einer Nation zu verstehen. Es ist damit der Inbegriff aller Landesrechte und Rechte der Landsassen und des Fürsten gemeint, die innere Ordnung des Landes und dessen Stellung und Autonomie gegenüber anderen Volksgemeinschaften oder Mächten. Denselben Bereich umfaßt auch der Begriff „status“. Dazu gehört noch die Pflicht sich für die Wahrung des Status einzusetzen: z. B. für das gute Recht des Fürsten und gegen die

<sup>12</sup> In Flandern schon 1128 bezeugt. Vgl. L. Delfos, „Verkenningen door onze Geschiedenis“, Brugge-Utrecht 1944, S. 22 ff.

tyrannischen Anwandlungen eines Herrschers, der seinen Willen über die Gesetze stellen möchte (vgl. den Rechtsspruch: „Wille ist kein Landrecht“). Selbstverständlich ist in dem Kreis dieser Pflichten auch die „landwere“ einbegriffen, die „defensio patriae“, die eine Verteidigung des Rechtes ist. Der bekannte lateinische Spruch „daß einer fällt für sein Land, für seine patria, ist ein schöner, erhabener Tod“ wird kurz vor 1300 vom flämischen Dichter Maerlant ganz treu, aber im Stil der Zeit übersetzt in die Formel: „Schön ist es, wenn Einer stirbt *op sin Recht*“.

In Flandern, das im Jahre 1300 im Zeichen der neuen absolutistischen Theorie vom König Philippe le Bel erobert worden und nun einer tyrannischen Staatspraxis ausgesetzt war, brach ein Aufstand aus, der die Kronanwälte und ihre Helfer und Helfershelfer wegfegte. Dieses Ereignis fand in den Nachbargebieten einen mächtigen Widerhall. In Frankreich selbst schlossen die Herren, die Geistlichkeit und die Stadtgemeinden in Burgund, in der Champagne und in vier andern nordfranzösischen Provinzen, „weil im Königreich statt des Rechtes Willkür, Zwang und Bedrohung herrscht“, ein Kampfbündnis gegen den König, mit dem Beschluß ihre Freiheit mit „allen“ geeigneten Mitteln zu verteidigen<sup>13</sup>. Also eine „conjuratio“ oder Verschwörung und durch die Allgemeinheit des Vorgehens in den genannten Ländern ein Zeichen, daß hier der „consensus“ des Volkes dem Herrscher entzogen war. Für die absolutistische Einstellung des Königs galt dieses Vorgehen als eine ungeheuerere „Majestätsverletzung“ – aber sowohl die Auffassung einer absoluten Königsgewalt als die eines „crimen laesae majestatis“ waren ihrerseits schwere Verletzungen des alten überlieferten „Rechts der Väter“.

Es scheint wohl, daß das flämische Beispiel auch das Volk in Brabant veranlaßt hat, scharf „op sin recht“ zu achten. Jedenfalls beginnt um diese Zeit in Brabant entschieden die Entwicklung zum ausgeprägt konstitutionellen Staat. Im Privileg von Cortenberg<sup>14</sup> (1312) verspricht der Herzog allen Brabantern, „Reichen und Armen“, Wahrung und Sicherheit des Rechts nach dem Gesetz und durch Richterspruch, und er gründet zu diesem Zweck eine besondere Körperschaft, welche die Gesetze verbessern und die Amtsführung von Richtern und Finanzbehörden kontrollieren soll. Falls der Herzog diese Satzung brechen sollte, gilt für alle der Befehl, dem Herzog „keinen Dienst, keine Hilfe und keinen Gehorsam zu leisten“ und einander dazu „mit Kraft und mit Macht“ zu verhelfen, bis zum Augenblick, da der Herzog das Unrecht korrigiert und die Rechtsbrüche wiedergutmacht hat. Die gleiche Sanktion wurde 1356 auf die Gesamtheit der brabantischen Privilegien ausgedehnt, durch eine Bestimmung der neuen Charta, die der neue Herzog damals bei seinem Regierungsantritt beschwören mußte. Man nannte diese Feierlichkeit den „Frohen Einzug“ und bald bezeichnete man die neue Charta mit dem gleichen Namen<sup>15</sup>. Alle späteren Herzöge von Brabant – bis zum Jahre 1794 – haben den „Frohen Einzug“ geschworen, der also beinahe fünfhundert Jahre lang die Verfassung Brabants geblieben ist.

<sup>13</sup> L. Delfos, „Het Avontuur van de Liebaards“, S. 318.

<sup>14</sup> Text in „Den Luyster van Brabant“, Brüssel 1599.

Goethe hat in seinem „Egmont“ einen Brüsseler Bürger dieses Gesetz überschwänglich rühmen lassen, aber der Lobredner hat das Wichtigste vergessen, die Schlußformel: „Und sollte es geschehen, daß wir, unser Erbe oder unsere Nachkommen in irgendeiner Weise gegen irgendwelche dieser Bestimmungen, im Ganzen oder in einem ihrer Teile, verstießen oder einen derartigen Verstoß zuließen, so willigen wir darin ein, daß unsere guten Leute in Brabant uns, unserm Erben und unsern Nachkommen keinen Dienst noch Gehorsam leisten, bis zum Augenblick da wir diese Verfassungsbrüche korrigiert und das Recht wiederhergestellt haben.“

Diese Bestimmung entspricht inhaltlich auch der Formel, die wir bereits in der Verfassung des Kreuzfahrerstaates um 1100 vorfanden. Sie soll hier kurz gedeutet werden. Einige Interpreten meinen, daß sie dem Bürger nur das Recht zum passiven Widerstand gewährt, andere jedoch das Recht zum aktiven Widerstand. Indessen genügt eine kurze Überlegung um einzusehen, daß die brabantische Lösung mit dem Begriff des Widerstandes „gegen eine herrschende Staatsgewalt“ nichts gemein hat. Die rechtliche Situation ist folgende. Sobald von der Seite der Stände – und es heißt noch „ohne Arglist“ – eine Verletzung der Verfassung nachgewiesen wird, hört im nämlichen Augenblick, wenn auch nur vorübergehend, der Anspruch des Fürsten auf Gehorsam vollständig auf. Seine Befehlsgewalt wird automatisch aufgehoben, so daß es hier keinen Raum für irgendwelche Auflehnung gegen die herzogliche Gewalt mehr gibt. Den Ständen allein steht jetzt rechtlich die Aufgabe zu, zum Wohle des Landes zu schalten und zu walten, mit dem besonderen Auftrag, den Fürsten zur Korrektion zu veranlassen. Sie haben z. B. auch die Befugnis (die zu einer bestimmten Zeit durch eine Urkunde bestätigt wurde, aber auch ohne diese Urkunde vorhanden war), einen Verweser (oder Rechtswart: *ruwaard*) zu bestellen.

Dieser Fall ereignete sich nun zum erstenmal im Jahre 1420. Die wachsamsten Brüsseler Bürger hatten entdeckt, daß der Herzog sich mit einigen Hofleuten und Ratsherren im Geheimen verbündet hatte, um „gegen Alle“ seine Gewalt als „*altum dominium*“ auszubauen. „*Altum dominium*“ war bei den damaligen Juristen schon eine gebräuchliche Bezeichnung für die „Gewaltshoheit“ im Sinne des Absolutismus. Die Brabanter zögerten nicht. Sie korrigierten die schuldigen Räte und riefen als Verweser einen Bruder des Herzogs nach Brüssel. Der suspendierte Herzog unterwarf sich ziemlich schnell den Forderungen des Rechtes und erlangte dadurch die verlorene Würde und Gewalt zurück. Diese erste Erfahrung war der Anlaß, daß einige Jahre später der „Frohe Einzug“ einen Zusatz erhielt, der die Rechtslage bei Verfassungsbrüchen noch verdeutlichte. Jede rechtliche Handlung des Landesherrn, die irgendeiner Bestimmung der Verfassung „konträr“ wäre, sollte ohne weiteres „null und nichtig“ sein. Wer solche Befehle ausführte, war strafbar – wie es auch heute noch im englischen Rechtsleben der Brauch ist.

Auch der neue Landesherr, der 1515 zur Regierung kam, Karl V., hat den

<sup>15</sup> Niederländisch „*de Blijde Inkomst*“, französisch „*la Joyeuse Entrée*“. Texte in „*Den Luyster van Brabant*“.



Eid auf den „Frohen Einzug“ mit dem Zusatz der Null-und-Nichtig-Klausel geschworen, und hier ist nun jene andere Verfassung zu erwähnen, die er vier Jahre später vor seiner Krönung im römischen Reich beschwören mußte, die „Wahlkapitulation“, wie man diese Verschreibung später genannt hat. Sie enthielt auch, vielleicht nach dem brabantier Vorbild, die Null-und-Nichtig-Bestimmung. (Einer Vorstufe der Wahlkapitulation begegnen wir in Deutschland schon um 1400, zur Zeit als die rheinischen Kurfürsten König Wenzel absetzten, weil er die Interessen des Reiches vernachlässigte.)

Wir müssen aber noch einmal zurück nach Brabant, um hier den Fall zu betrachten, daß der Landesherr, der das Landesrecht verletzt hat, auf die Zurechtweisung von seiten der Stände nicht eingeht, so daß keine Korrektion erfolgt. Ein solches Beginnen wäre offenbar noch eine gröbere Verletzung der Verfassung. Auf eine solche Zuspitzung der Dinge wird im „Frohen Einzug“, aus naheliegenden Gründen, nicht angespielt. Doch unterliegt die rechtliche Schlußfolgerung keinem Zweifel. Die Herrschgewalt des Fürsten ist suspendiert. Greift der autoritätlose Prinz auf Gewaltmittel zurück, so bricht er den Landfrieden und ist als „rebel ende misdadig“ zu betrachten. Er ist es, der rebelliert. Greift das Volk dann zu den Waffen, um sich gegen ihn zu wehren, dann ist dies kein Widerstand gegen die „Staatsgewalt“, sondern ein rechtmäßiger Widerstand gegen einen Gewalttäter, der kein Gewalthaber mehr ist, eine Exekution im Namen des Staates gegen eine Rebellion des Fürsten. Und das ist im Kern die Geschichte Philipps II. in den Niederlanden.

Bei seinem Regierungsantritt waren Niederland und Spanien seit etwa fünfzig Jahren miteinander verbunden durch eine einfache Personalunion, wie z. B. Hannover und England von 1714 bis 1837. Philipp II. war als Spanier erzogen worden und lebte in dem Wahn, daß er sich in den Niederlanden eine Machtvollkommenheit aneignen könne, wie die, welche sein Vater in Spanien erworben hatte. Es setzte eine kräftige Opposition ein. Als der spanische Landvogt Alba in dem Land der „kleinen Könige“ durch einen widergesetzlichen Sondergerichtshof und auf Grund einer „Majestätsverletzung“, die rechtlich nicht nachzuweisen war, das Haupt des katholischen Adels, den Grafen Egmont, zum Tod verurteilen ließ, war das ganze Niederland von spanischen Truppen besetzt. Egmonts Hinrichtung war ein Justizmord, über den sich das Volk aufs höchste entrüstete. Nach einem regionalen Aufstand, der die zwei Provinzen Holland und Seeland in ein kalvinisches Staatswesen umwandelte, erhob sich auch das Volk in den katholischen Gebieten. In den brabantier Ständen ließ man die Akten aus 1420 vorlesen. Brabant, Flandern und noch elf andere katholische Provinzen im Süden und im Norden schlossen mit den beiden kalvinischen ein Kampfbündnis. Als die Truppen des Landesherrn das katholische Maastricht belagerten, setzte sich die ganze Einwohnerschaft zur Wehr, wie einige Jahre früher die der bedrängten Städte im Norden. Sogar die Klosterfrauen und die Domherrn arbeiteten mit in den Schanzen und an den Wällen. Noch vor der Verhaftung Egmonts hatte Wilhelm von Oranien, der Führer des nicht-katholischen Adels, sich nach Nassau zurückgezogen und hatte eine Vorladung des Sondergerichtes mit einem Protest erwidert, in welchem

er auf den Bruch der Verfassung hinwies und als Mitglied der Stände von Brabant alle Maßnahmen des Landvogtes für null und nichtig erklärte. Der Gehorsam an den König sollte suspendiert bleiben, „bis die besser informierte Majestät alles Unrecht korrigiert habe“. Durch Vermittlung des deutschen Kaisers wurden in Köln (Sommer 1579) Friedensunterhandlungen eingeleitet: für die Stände der letzte Versuch, sich mit dem Landesherren zu verständigen. Die katholischen Provinzen einigten sich mit den zwei kalvinistischen über den Beschluß, falls der Friede nicht zustande käme, den König zu „verlassen“ und ihn von allen Herrschaftsrechten in den Niederlanden zu entkleiden: Korrektur oder Absetzung. Philipp II. beharrte auf seiner Weigerung – er wurde abgesetzt (1581). Das feierliche Dokument der „Verlassung“ fing mit einem Exordium an, aus dem uns auf eine eindringliche Weise der Geist einer tausendjährigen europäischen Rechtstradition zuspricht:

„Da es einem Jeden offenbar ist, daß ein Landesfürst von Gott gesetzt ist als Haupt über seine Untertanen, damit er diese vor jeder Gewalt, Unbill und Schmähung bewahre und beschütze, wie ein Hirte zum Schutz seiner Herde, und daß die Untertanen nicht von Gott geschaffen sind des Landesfürsten wegen – um ihm in allem, was er befiehlt, ob es nun göttlich oder ungöttlich, gerecht oder ungerecht ist, willfährig zu sein und als Sklaven zu dienen –, daß aber der Fürst geschaffen ist der Untertanen willen, ohne die er kein Fürst ist, und zwar um dieselben nach Recht und Billigkeit zu regieren, um sie zu schirmen und sie zu lieben wie ein Vater seine Kinder und wie ein Hirte seine Herde, der Leib und Leben einsetzt, um sie zu bewahren. Und wenn er dies nicht tut, wenn er, statt seine Untertanen zu beschützen, es unternimmt sie zu unterdrücken, ihnen Gewalt anzutun, ihnen ihre alte Freiheit, ihre Rechte, ihr altes Herkommen zu rauben und sie als Sklaven zu beherrschen und zu verwenden – so soll man ihn nicht für einen Fürsten, sondern für einen Tyrannen halten, und daher auch können seine Untertanen mit Fug und Recht, besonders durch einen Beschluß der Landesstände, ihn zumindest als Fürsten verleugnen und verlassen...“

Man kann aus diesem Text die besonderen Anschauungen der kalvinistischen Schriften über das Widerstandsrecht herauslesen, die sich hier, nebst der Doktrin der Scholastiker, mit den Rechtssätzen der brabantischen Verfassung und des „alten Herkommens“ verbinden. Der Ton dieser grundsätzlichen Erklärung ist voll und echt, doch würde man vom Verlauf der niederländischen Erhebung (der bei der Beurteilung des Ganzen nicht übersehen werden darf) ein falsches Gesamtbild entstehen lassen, wenn man nicht dazu die Verbissenheit erwähnte, mit der damals, kurz vor der Absetzung des Königs, die kalvinistische Minderheit in den katholischen Provinzen sich durch Gewalt der Regierung in den Städten (und somit von den Sitzen in den Ständen) bemächtigte und dann ihre neue Machtstellung mißbrauchte, um ihren katholischen Mitkämpfern die öffentliche Ausübung der alten Religion zu verbieten.

Die Auseinandersetzung endete bekanntlich mit der Spaltung der Niederlande in eine nördliche und eine südliche Hälfte: ein „holländisches“ Niederland, kalvinisch und republikanisch, und ein „belgisches“ Niederland,

katholisch und monarchisch, und fernerhin mit Spanien verbunden. Kurz nach 1700 wurde diese Personalunion durch eine ähnliche Verbindung mit der Donaumonarchie abgelöst. Hierdurch kam Brabant im 18. Jahrhundert in Berührung mit einer neuen Form des Absolutismus, mit dem sogenannten aufgeklärten Despotismus: der König als Wegbereiter moderner Institutionen und der Verweltlichung des Staates – Joseph II. Dem Kaiser und neuen Herzog von Brabant fiel es nun ein, von Wien aus alles Überlieferte in Brabant eigenmächtig zu reformieren, im Großen und im Kleinen. Sogar die Zahl der im Kirchendienst erlaubten Kerzen wollte er festsetzen, womit er sich beim Volk den Namen eines „Küsterkönigs“ verdiente. Es gab Schlimmeres als diese Küsterei. Um für seine Willkür freie Bahn zu schaffen, vermaß sich der Herzog-Kaiser zu einem Entschluß, den selbst nicht Philipp II. und nicht einmal Ludwig XIV., der um 1700 das Land einige Jahre besetzt hielt, gewagt hatte. Er erklärte, der „Frohe Einzug“ sei abgeschafft (1789). Die Pamphlete gegen den Fürsten wurden heftiger, die Aufrufe an das Volk feuriger, im bombastischen Stil jener Jahre. „Wie lange noch, Ihr Niederländer, werdet ihr es dulden, daß eine Clique von Tyrannen für Euch die Ketten der Sklaverei schmiedet?“ Die Revolution brach aus, Joseph II. wurde abgesetzt und starb kurze Zeit darauf. Sein Nachfolger Leopold II. schickte einige österreichische Regimenter aus, die das Heer der niederländischen Freiwilligen in die Flucht schlugen. Aber Demarchen von Preußen, England und Holland überzeugten den Kaiser von der Notwendigkeit einer „Korrektion“: Brabant und das ganze südliche Niederland sollten eine Barriere, einen Staudamm bilden gegen eine Überflutung durch die französische Revolution. Jedoch, im Sommer 1794, gab der Deich nach und es wurde in Brabant der „Frohe Einzug“ mit dem ganzen ancien régime weggeschwemmt.

Aus dem Vergleich der oben dargestellten Theorien mit dem eben umschriebenen positiven Recht der alten Zeit ergeben sich einige Schlüsse, die für die allgemeine Fragestellung vielleicht von Bedeutung sind.

1. Es liegt auf der Hand, daß die Theorien vom erlaubten oder rechtlich möglichen Widerstand gegen eine tyrannische Gewalt – die Anschauungen von Thomas von Aquino und Calvin, Althusius, Locke und Rousseau, und sogar die von Hobbes in seinen „Elements of Law“ – wesentlich eine rechtsphilosophische Begründung oder Deutung oder auch eine Idealisierung des positiven Rechts der alten Zeit sind.

2. Jene Theorie nun, die das Recht des aktiven Widerstandes gegen Willkürherrschaft verneint, ist im Grund nur eine Formulierung der absolutistischen Ansprüche, die eine Verletzung dieses positiven Rechts bedeuten und die geradezu – wenn ein König sie ausspricht – für das alte Recht der Ausdruck und ein Beweis tyrannischer Betätigung sind. Einer der Gründe, weshalb die Engländer 1399 Richard II. absetzten, war die Tatsache, daß er erklärt hatte, die Gesetze könne ER nach seinem Belieben gestalten und umgestalten <sup>16</sup>. Es ist fraglich, ob man in unserer Zeit gerade diese Theorie

<sup>16</sup> Vgl. Stubbs, o. c.



des königlichen Absolutismus heranziehen darf, um mit deren Hilfe in einem Staat, in dem die Volkssouveränität jedenfalls „auf dem Papier steht“, die rechtliche Möglichkeit eines Widerstandes gegen eine rechtsbrechende Regierung zu bestreiten.

3. In den alten Rechtsformen des Widerstandes gegen Willkürherrschaft ist ein Prinzip wirksam, das im modernen positiven Recht im Begriff der Selbsthilfe und der Notwehr rudimentär erhalten geblieben ist. Beide sind gesetzlich erlaubt, da wo der „Staat“ eine dringende Aufgabe zu erfüllen hat und er nicht zur Stelle ist: da ist dann der Ruf „Haltet den Dieb“ oder „Hände hoch“ und gar ein Schuß der Feuerwaffe kein Vergehen. Für das alte Staatsrecht war es ein fundamenteller Satz, daß unter einem tyrannischen Herrscher (wenn der Räuber selber als Polizeihaupt fungiert) die Staatsgewalt nirgends zur Stelle ist, und am allerwenigsten da, wo sie sonst ihr Hauptquartier hat. Ein anderes Bild kann hier noch einen zweiten Aspekt des alten Staatsrechts verdeutlichen. Der Wille der Gesamtheit, der auf die Wahrung von Recht und Ordnung hinzielt, überantwortet diese Aufgabe einem Treuhänder: König, Regierung oder Regenten. Daß ein treuloser Treuhänder, ein verbrecherischer Treuhänder nicht beseitigt werden könnte, ist für das alte Recht ein unvollziehbarer Gedanke. Daß das Recht durch eine Rechtsgewalt gebrochen wird, ist ein Widerspruch. Die neue Zeit hebt den Widerspruch auf zugunsten der rechtsbrechenden Staatsgewalt, die alte Zeit zugunsten des Rechts. Man soll aber gegen den Tyrannen keine Gewalt anwenden dürfen, meint das jüngere Recht, weil hiermit ein Handlungsprinzip angewandt wird, das der rechtlichen Ordnung widerspricht, das m. a. W. den Naturzustand wiederherstellt. Das alte Recht ist mit dem Einwand insofern einverstanden, als es als Urheber der Gewalt und Erzeuger des Naturzustandes den *Tyrannen* verurteilt. Nach diesem „Recht der Väter“ ist dann auch die Sache der niederländischen Rebellen gerechtfertigt, und mit ihr auch die Sache von vielen redlichen, rechtsbewußten Männern, die für andere Nationen und in andern Zeiten gegen einen „Unstaat“ das „Recht auf Staat“<sup>17</sup> – wie einst Egmont und Oranien – mannhaft behauptet haben.

<sup>17</sup> Über das Recht der Menschheit „auf Staat“ vgl. Ebbinghaus, o. c., im Archiv f. Phil., S. 237.

*Korrektur-Nachtrag.* Nach einer Mitteilung von Herrn Professor J. Chapsal, Direktor des „Institut d'Etudes Politiques“ an der Universität Paris, für die ich ihm hier freundlich danken möchte, ist der auf S. 152 erwähnte Verfassungsentwurf am 19. April 1946 von der „Assemblée Nationale Constituante“ angenommen, aber durch das Referendum vom 5. Mai verworfen worden. Während der vorbereitenden Arbeiten zum zweiten Entwurf, der später als Gesetz angenommen wurde, hat die Präambel zugleich ihren Bestimmung über das Widerstandsrecht verloren.

# BEMERKUNGEN ZUR NEUESTEN KRITIK DES MATHEMATISCHEN KONVENTIONALISMUS

VON ARNULF MOLITOR

(Schluß)

Nach diesen vergleichsweise mehr einleitenden Abschnitten wendet sich K. zum eigentlichen Hauptthema seiner Arbeit:

## „Der Konventionalismus“ (S. 44–62).

Dieser Standpunkt (*Poincarés, Dinglers* u. a.) schließe aus dem Vorhergehenden, daß man in der Erfahrung eine beliebige Geometrie zur Geltung bringen, *als für jene gültig festsetzen* könne. Körper würden demnach nur per definitionem als „starr“ aufgestellt, wofür die Einfachheit der auf diese Weise resultierenden Naturgesetze maßgebend sei. „Das involviert aber die viel weitergehende (2.) These, daß *auch die Naturgesetze*“ selbst „nicht eindeutig durch die Erfahrung bestimmt, sondern *willkürlich festgesetzt werden können*“<sup>49</sup>.

„Empirische Bestimmung (der Naturgesetze) beruht aber auf Messung, und demgemäß hat *Kaila* (Über den physikalischen Realitätsbegriff, 1941, V.) gegenüber der konventionalistischen . . . eine *empirische Begründung der Messung* unternommen.“ Ihm schließt sich K. größtenteils, aber nicht völlig an. „Ob ein Körper ‚wirklich‘ starr sei oder nicht“, sagt unser Autor (K.), kann freilich durch Erfahrung nicht entschieden werden, wenn keine beobachtbaren Indizien dafür vorhanden sind. Aber . . . es kommt (dabei) gar nicht auf absolute Konstanz an, (sondern) nur darauf, ob sich relative Konstanz durch Erfahrung feststellen läßt. Man könne nämlich „durch Vergleichung die Körper feststellen, die ihre Länge am wenigsten ändern, und durch Versuche die Gesetze auffinden, nach denen diese Änderungen vor sich gehen. Auf Grund dieser Gesetze kann man die Längenänderung unter der Einwirkung der Umgebung genau ermitteln und dadurch eine praktisch hinreichende Konstanz der Länge erreichen“ – die „allerdings von der Genauigkeit abhängt, mit der die Änderungsbedingungen festgestellt und die Änderungen selbst berechnet werden können“. „Die Starrheit von Körpern wird somit auf Grund der Gesetze der Längenänderung, also auf Grund von Naturgesetzen *festgestellt*“ (nicht: *festgesetzt*), und „es sind daher *empirische* Hypothesen, nicht willkürliche Festsetzungen, wodurch die starren Körper, die konstanten Messungsgrundlagen bestimmt werden.“ Durchaus überzeugend erscheinen jedoch K.s Entwicklungen (insbesondere I. c. S. 49/50) kaum. Zunächst ergeben sich Bedenken gegen das, was unser

<sup>49</sup> Nach *Hugo Dingler* („Zusammenbruch der Wissenschaft etc.“, 1926, 2. Auflage 1931, S. 126 [zitiert nach K.]) würde die Struktur der Welt durch die Wahl der Geometrie bedingt, die Geltung von Gesetzen beruhe bloß auf Willensentschluß, nicht auf Erfahrung. – Lichtstrahlen z. B. könnten je nach Bedarf der anzuwendenden Geometrie auch als gekrümmt betrachtet werden.

Autor dort über die Beziehung der *Kongruenz* bemerkt, die durch die Ausführungen *Kailas* begründet werden soll. Kongruenz – wenigstens im ursprünglichen Sinne – setzt ihrem Begriffe nach die Unveränderlichkeit der Maßstäbe oder eine dieser äquivalente Annahme voraus, oder zum mindestens eine *mohlbestimmte* Art der Veränderlichkeit derselben; Analoges gilt für die Metrik überhaupt. Jede dieser Annahmen ist aber eine „Konvention“ – im weiteren Sinne des Wortes zum mindesten –, wenn auch keine „willkürliche, sondern durch Zweckmäßigkeitsgründe bestimmte. Wenn die „konstanten Größenrelationen“, die durch die Messung nur quantitativ bestimmt werden sollen, unabhängig von ihr „durch Schätzung in der Wahrnehmung“ gegeben sind, so wäre daran zu erinnern, daß solche Schätzung nichts anderes ist als eine rohe Art von Messung, die ihrerseits wiederum implicite eine der obigen Annahmen betreffend die Maßstäbe involviert – und vor allem jene „konstanten Relationen“ nur ungenau und innerhalb gewisser oder vielmehr ungenauer Grenzen variabel ergibt<sup>50</sup>. Was im Einzelfall durch Schätzung gegeben ist, ist also wenig geeignet, eine Konstanz zu fundieren. Daß eine solche, und zwar im Prinzip eine strenge, bei den zur Messung dienenden Körpern und Vorgängen zwar erforderlich, aber noch nicht erfahrungsgemäß gegeben sei, erkennt auch K. selbst an (l. c. S. 48). Wenn er sich dann aber mit „relativer“ Konstanz begnügen will, so ist dazu zu bemerken, daß man auch zur Feststellung (durch Vergleich) der Körper, „die ihre Länge am wenigsten ändern“, wiederum starre Maßstäbe oder „Schätzung“ benötigt, und sich also die oben geäußerten Bedenken nur von neuem ergeben<sup>51</sup>. (Indem er weiter bemerkt, daß derartige Relativität in der Naturwissenschaft nichts Ungewöhnliches sei, treibt er wohl nur Wasser auf die Mühle der Konventionalisten.) Auch die „praktisch hinreichende Konstanz“ rettet K. nicht, so lange nicht in oder für jeden Fall ein tatsächlich gangbarer Weg eindeutig *angegeben* (und nicht etwa bloß im allgemeinen *behauptet*) wird, auf dem jene erreicht werden könnte. Und wann wissen wir übrigens, daß sie „praktisch hinreicht“? Daß auch diesbezüglich ein gewisses Schwanken, eine Relativität also besteht, muß auch K. selbst (l. c. S. 50) zugeben. Ferner: wie kann – ohne *circulus vitiosus* – die Starrheit von Körpern „auf Grund von Naturgesetzen festgestellt“ werden, wenn doch – im Sinne K.s – die Naturgesetze selbst nicht anders als mit Hilfe wenigstens relativ starrer Körper festgestellt werden? Endlich sind auch „empirische“ Hypothesen eben als Hypothesen selbst mehr oder weniger Sache des Ermessens, also mit einem „*willkürlichen*“ Moment behaftet, im wesentlichen nicht viel anders als die (zweckmäßig getroffenen) Festsetzungen.

<sup>50</sup> Welchen Sinn hätte die von der Messung unabhängige „Schätzung in der Wahrnehmung“ etwa bei Messungen von Lichtwellenlängen?

<sup>51</sup> Mit solcher „Schätzung“ bewegt man sich übrigens auch insofern im Kreise, als die exakte Wissenschaft jene berichtigen oder vielmehr ersetzen soll, aber nach K. gerade zu diesem Behufe auf sie grundsätzlich zurückgehen müßte. Da „Schätzung“ wesensmäßig mehr oder minder schwankenden Charakter aufweist, ist auch die nachträgliche Festlegung auf eine nur relativ konstante Beziehung nichts anderes als eine Art von „Konvention“!



In beiden Fällen wird man im allgemeinen die einfachsten, bequemsten, nächstliegenden usw. *auswählen* – und eben deshalb auf den Konventionalismus stoßen. Auch „Festsetzungen“ können sich aufdrängen – geradeso wie empirische Hypothesen.

„Ob eine Geometrie in der Erfahrung gilt“, fährt K. (S. 50) fort, hängt (im konventionalistischen, nicht in Krafts Sinne) davon ab, was den geometrischen Elementen und Beziehungen in der Erfahrung zugeordnet wird. Oder auch umgekehrt: soll eine bestimmte Geometrie in der Erfahrung gelten, so wird damit die Zuordnung gewisser empirischer Erscheinungen ausgeschlossen und die anderer gefordert; welche Zuordnungen getroffen werden müssen, wird durch die anzuwendende Geometrie bestimmt. Ist eines von beiden wählbar, so ist mit dessen Wahl das andere festgelegt.“ M. a. W.: „Wenn eine bestimmte Geometrie als empirisch gültig von vornherin festgesetzt wird, werden dadurch nur bestimmte empirische Zuordnungen zugelassen, und um deretwillen werden weitgehende physikalische Annahmen notwendig. Das läßt sich durchführen, wenn diese Annahmen frei gewählt werden können. Das schließt ein, daß auch Naturgesetze nach Bedarf anders festgesetzt werden können.“

„Der Konventionalismus schreckt auch davor nicht zurück. Er erklärt, daß Naturgesetze beliebig gewählt werden könnten und nur durch den Gesichtspunkt der Einfachheit bestimmt werden ...“ Diese eine und dieselbe Erfahrungstatsache ausdrücken sollenden „verschiedenen Gesetze müssen sich (aber) alle mit den Erfahrungstatsachen in Übereinstimmung bringen lassen“ – wobei letztere „darin besteht, daß aus dem Gesetz abgeleitete Einzelfälle und beobachtete Einzelfälle übereinstimmen und beide sich nie widersprechen.“ Das darf jedoch nach Meinung K.s nicht durch willkürliche Hilfsannahmen herbeigeführt werden, „die keine anderweitigen Folgerungen abzuleiten gestatten, mit denen die beobachtbaren Tatsachen übereinstimmen, sondern lediglich den Zweck haben, die Nichtübereinstimmung eines angenommenen Gesetzes zu beseitigen ...“ Denn aus solchen Hilfsannahmen könnten auch Folgerungen abgeleitet werden, die der Erfahrung widersprechen. Man dürfte z. B. „nicht die Lichtstrahlen als gekrümmt erklären, nur um die euklidische Geometrie aufrechtzuerhalten.“ Wenn eine solche Krümmung in der Relativitätstheorie angenommen wird, „so ist sie durch Massen bedingt, die empirisch festzustellen sein ... müssen.“ Und man dürfte auch nicht die Krümmung der Lichtstrahlen in der Umgebung von Massen statt auf die Raumkrümmung auf ihre Ablenkung durch die Gravitation in einem euklidischen Raum zurückführen. Denn mit der Gravitation würde eine Kraft angenommen, die je nach dem raumzeitlichen Bezugssystem verschieden, vorhanden oder nicht vorhanden wäre, so daß sie durch eine Ablenkung der Lichtstrahlen nicht eindeutig zu bestimmen wäre.“ Eine solche „Ablenkung durch eine Kraft könnte aber überhaupt nicht angenommen werden, weil man den Lichtstrahlen keine Masse zuschreiben kann“ (S. 52).

„Man darf“, sagt K. also, „nicht physikalische Annahmen machen ohne einen anderen Grund als den, die Anwendung einer vorausbestimmten Geometrie zu ermöglichen“, dementsprechend auch nicht eine Verkürzung

der Maßstäbe in tangentialer noch eine Schrumpfung derselben in radialer Richtung annehmen, „ohne eine deformierende Kraft physikalisch durch selbständige Erfahrungen oder Folgerungen aus bestehenden Gesetzen begründen zu können<sup>52</sup> ... Sonst wäre die Annahme einer (solchen) Deformation ... völlig unbegründbar und willkürlich.“ Ist also die „Harmonisierung eines gewählten Gesetzes mit Hilfe von willkürlichen, empirisch nicht prüfbaren Hilfsannahmen ausgeschlossen, dann läßt sich ein Widerspruch zwischen einem solchen Gesetz und den Erfahrungstatsachen nicht mehr beheben ... er erweist dadurch das Gesetz ungültig ... Eine Festsetzung von Naturgesetzen wird damit unmöglich“, es werden letztere also „vielmehr durch die Erfahrung eindeutig bestimmt“, d. h. es gibt im Prinzip immer nur eine einzige Gesetzes-Annahme, die mit allen zugehörigen Erfahrungstatsachen in Übereinstimmung steht“ (S. 53). „Wenn aber einmal die beobachteten Tatsachen verschiedene Gesetzes-Annahmen zulassen ... so ist das kein endgültiger, sondern ein noch ungeklärter Zustand“, aus dem eine Entscheidung durch neue Erfahrungstatsachen anzustreben ist, wie z. B. heute bei dem Zwiespalt der Wellen- und der Korpuskulartheorie des Lichtes. Aber selbst wenn die Festsetzbarkeit von Naturgesetzen ernstlich in Betracht käme, so „wäre sie nur für die ersten Annahmen möglich. Denn die weiteren ... würden bereits durch diese determiniert“, da ein Naturgesetz nicht isoliert aufgestellt werden ... kann, sondern ... von anderen ... abhängt“ (insofern es nämlich „diese bei der theoretischen Bestimmung seiner experimentellen Grundlagen ... zur Voraussetzung hat“). „Es dürfen daher auch schon die ersten Gesetzes-Annahmen nicht willkürlich gewählt, sondern nur auf Grund der Erfahrung gemacht werden ...“ (S. 54).

Wir haben diese Überlegungen K.s ausführlich wiedergegeben, weil sie grundlegend, wenn auch keineswegs durchaus zwingend sind. Wenn er sich gegen die Erzielung der Übereinstimmung durch unprüfbare Hilfsannahmen wendet, so ist ihm insofern recht zu geben, als solche wahrlich kein Ideal der Wissenschaft, vielmehr – im Prinzip und im allgemeinen – zu vermeiden sind. In diesem Zusammenhang aber, wo es sich um den Konventionalismus handelt, erscheint deren Verbot beinahe wie eine *petitio principii*. Sicher können unter Umständen aus Hilfsannahmen später von der Erfahrung desavouierte Folgerungen gezogen werden, aber dann sind jene Annahmen eben nicht unprüfbar gewesen. Es könnte auch die Übereinstimmung vielleicht durch weitere Hilfsannahmen wiederhergestellt werden. Solange kein endgültiger, unaufhebbarer Widerspruch mit der Erfahrung nachweisbar ist, könnte sich der Konventionalismus noch immer behaupten. Demgemäß wäre auch das oben über die Ablenkung der Lichtstrahlen Gesagte nicht schlechthin entscheidend. Eindeutig ist jene doch immer nur hinsichtlich eines ganz bestimmten Bezugssystems anzugeben, unabhängig von einem solchen hat sie keinen Sinn. Wenn aber eine Ablenkung wegen der Masselosigkeit usw. überhaupt nicht in Betracht

<sup>52</sup> Die Erfahrung lehrt uns bisher nur, daß eine solche Schrumpfung im Bereich von Geschwindigkeiten, die wesentlich unter der des Lichtes liegen, nicht festzustellen ist – aber nicht mehr!

kommen soll, so wäre demgegenüber nur an die von K. selbst erwähnte Korpuskulartheorie zu erinnern, die wahrlich keiner „vorausbestimmten“ Geometrie zuliebe aufgestellt wurde.

Will etwa K. vor allem betonen, daß die Physik von der Auswahl der Geometrie unabhängig sei, so scheint dem letzten Endes eine Verwechslung der *Darstellung und Beschreibung* der Naturvorgänge mit letzteren selbst zugrunde zu liegen. Jene muß keine Photographie dieser sein, ja sie *kann* es im allgemeinen wohl nicht sein. Demgemäß wäre auch beim Fehlen des physikalischen Nachweises einer deformierenden Kraft die Annahme einer Verkürzung der Maßstäbe noch nicht „völlig unbegründbar und willkürlich“, solange sie eine einfachere, klarere usw. Darstellung der entsprechenden Vorgänge ergäbe. Was die Unaufhebbarkeit eines Widerspruches (mit der Erfahrung) bei Unmöglichkeit der Harmonisierung durch willkürliche nichtprüfbare Annahmen betrifft, so wäre darauf hinzuweisen, daß in vielen Fällen der Nachweis dieses Widerspruches – grundsätzlich oder auch nur praktisch – ausgeschlossen sein kann; ist aber ein Widerspruch aufzeigbar, so sind dadurch die Hilfsannahmen geprüft (und widerlegt), was schon oben betont wurde<sup>53</sup>. Gegenüber der Behauptung, daß grundsätzlich immer nur eine einzige Gesetzes-Annahme *allen* zugehörigen Erfahrungstatsachen gerecht werde, erhebt sich sofort die Frage, ob und wie es grundsätzlich möglich ist, sich zu vergewissern, daß man tatsächlich „alle“ – deren im allgemeinen unendlich viele sein werden – übersieht<sup>53</sup>. Solange das aber nicht der Fall ist – was dann? Es scheint, daß wir es, im Prinzip wenigstens, eigentlich stets mit solchen „noch ungeklärten Zuständen“ zu tun haben, denn unsere Erfahrung ist streng genommen wohl niemals eine ganz endgültige<sup>53</sup>. Endlich könnte man gegen die Behauptung, daß keineswegs eine beliebige Geometrie durch die Wahl geeigneter *physikalischer* Voraussetzungen anwendbar werde, die Frage aufwerfen, ob es sich nicht vielmehr umgekehrt um eine Beschreibung der physikalischen Vorgänge durch eine beliebige Geometrie handle, und nur insofern eine solche zur Anwendung gebracht werde.

K. erkennt auch selbst ausdrücklich an (S. 55), daß der Konventionalismus durch seine bisherigen Ausführungen noch nicht widerlegt sei, da die physikalischen Voraussetzungen der Messung selbst schon Längenmessung und geometrische Beziehungen – und damit eine bestimmte Geometrie – einschließen. „Deshalb behauptet *Dingler*, daß alle Messungen nur eine euklidische Geometrie und eine newtonische Physik ergeben können, weil die Meßkonstanten von vornherein euklidisch und newtonisch bestimmt sind“; eine Entscheidung durch ein messendes Experiment ist somit nach *Dingler* unmöglich, und „wo die Theorie an die Wirklichkeit anknüpft, entsteht letztlich ein Zirkel. Solche Grundlegungen wie die des starren Körpers ... geschehen durch die Wahl eines definierenden Prinzips, deshalb sind sie (für D.) Festsetzungen<sup>54</sup>.“

<sup>53</sup> Diesen Einwand erledigt *Dingler* – bevor er erhoben wurde – durch seine Ausführungen über das „alles umfassende synthetische System“ (auf die noch zurückzukommen sein wird).

<sup>54</sup> *Hugo Dingler*, „Der Zusammenbruch der Wissenschaft etc.“, 1926, S. 187,



K. gibt sich aber noch keineswegs besiegt, sondern will an dem Aufbau der Allgemeinen Relativitätstheorie erläutern, worauf es ankomme. „In der vierdimensionalen Welt besteht eine ‚Strecke‘ im Abstand zweier Ereignisse an bestimmten Stellen des Raumes und der Zeit. Dieser Abstand läßt sich nicht direkt messen, sondern nur aus den Koordinaten (der Ereignisse) ... errechnen.“ Die Relativitätstheorie verwende nun zur Messung dieser Koordinaten keine bestimmte Metrik und lege sich damit auf keine bestimmte Geometrie fest, sondern gehe davon aus, „daß alle geometrischen Strukturen sich um so mehr nähern, je kleiner der ... in Betracht gezogene ... Bereich wird“. Damit sei also „für die Welt im ganzen noch keine Geometrie ... festgesetzt, sondern jede ... noch anwendbar. Es wird nun die allgemeinste Voraussetzung gemacht, die für die Berechenbarkeit einer kontinuierlichen Bewegung notwendig ist: daß die Welt eine stetige und nirgends entartete Mannigfaltigkeit ist.“ (Ein Eingehen auf das bei K. Folgende würde viel zu weit führen, und es muß daher davon Abstand genommen werden. Nur einzelne Sätze können, soweit sie für uns in Betracht kommen, herausgegriffen werden:.) „... Die metrische Struktur der vierdimensionalen Welt, also die anwendbare Geometrie ... hängt ... von der Verteilung der Massen ab und wechselt mit dieser. Da die Massenverteilung durch Erfahrung festgestellt wird, so ist damit klar, daß die empirisch gültige Geometrie eindeutig durch die Erfahrung bestimmt wird und nicht in freier Wahl festgesetzt werden kann.“ Aber gleichwohl „ist die empirisch gültige Geometrie ... damit noch nicht geradezu zu einem Zweig der Physik geworden, so daß man von der Anwendung einer Geometrie überhaupt nicht mehr sprechen könnte. Denn dann müßte die Geometrie ... auf Grund der Erfahrung erst aufgebaut werden. Das ist aber doch nicht der Fall. Denn sowohl die Geometrie des differentialen Bereichs wird als selbständig vorgegebenes System schon vorausgesetzt, als auch die geometrischen Lehrsätze für den Aufbau der Weltgeometrie“; d. h. „wenn auch die metrische Struktur der Welt im Einzelnen physikalisch bestimmt wird, indem das Krümmungsmaß an jedem Punkt von der Verteilung der Massen abhängt, so werden dabei doch geometrische Lehrsätze zugrunde gelegt, die nicht erst zur theoretischen Bearbeitung von Beobachtungen neu gebildet werden, sondern a priori feststehen und nicht, wie es sonst der Fall sein müßte, durch Erfahrung auch als falsch erwiesen werden könnten“ (S. 59 f.). Es muß auch nicht bereits deshalb eine empirisch gültige Geometrie von vornherein festgelegt sein, weil schon die Messungen auf Grund einer bestimmten Geometrie vorgenommen werden. „Denn die empirischen Beziehungen, die für die Anwendung einer Geometrie bestimmend sind, ergeben sich aus Messungen, denen noch nicht jene Geometrie zugrunde liegt, die für die Welt im ganzen gilt. Sie setzen nur eine im kleinsten Bereich gültige Geometrie voraus.“ Wir legen wenig Nachdruck darauf, daß jene wachsende gegenseitige Annäherung „aller möglichen geometrischen Strukturen, je kleiner der Bereich

S. 190, S. 199 ff. – „Das Experiment“ S. 60 f., S. 160 f. – Vgl. hierzu auch *Paul Natorp*, „Die log. Grundlagen d. exakt. Wissensch.“, 1910, und *H. Mohr-mann*, „Einführung in d. nichteuclid. Geom.“, S. 20 f.

wird“ insofern gleichwohl als auf einer Art (indirekter) Konvention beruhend angesehen werden könnte, als „alle möglichen Geometrien“ nur in eine endliche Anzahl von Gattungen<sup>55</sup> zerfallen, und jede solche Gattung durch bestimmte Festsetzungen gekennzeichnet erscheint. Man setzt also gewissermaßen doch fest: entweder diese oder diese oder jene Geometrie soll gelten. Auch darauf nicht, daß in der „allgemeinsten Voraussetzung“ (der stetigen usw. Mannigfaltigkeit) etwas Apriorisches, von einer „Festsetzung“ hauptsächlich dem Wortlaut nach Verschiedenes liegt. Aber vor allem: *ist nicht „Erfahrung“ selbst und als solche – insonderheit physikalische Erfahrung – sinnlos ohne die Annahme irgendwelcher (speziell: geometrischer) Voraussetzungen, die ebenso gut als „Festsetzungen“ betrachtet werden können*<sup>56</sup>? Dem „unvermeidlichen Zirkel“, auf den *Dingler* hinweist, entgeht also auch K. nicht; er erscheint höchstens an anderer Stelle. – Unklar bleibt auch, inwiefern denn die Geometrie des differentialen Bereichs selbständig „vorgegeben“ sei; axiomatisch – also letzten Endes durch „Festsetzungen“ – oder wie sonst? Im ersteren Falle fände natürlich der Konventionalismus wieder ein Refugium, und die folgenden Ausführungen K.s weisen selbst in diese Richtung. Wenn die bei Ermittlung der geometrischen Weltstruktur verwendeten Lehrsätze a priori (und nicht auf Grund der Erfahrung) feststehen, so müssen sie wohl aus Axiomen folgen – die aber selbst wiederum nur a priori *festgesetzt* werden können, wenn man nicht etwa annehmen will, daß ihre Apriorität auf ihrer „Evidenz“ beruhe (was jedoch nicht K.s Meinung zu sein scheint). In der Tat bewiese aber diese Evidenz nichts anderes als ihr eigenes Vorhandensein<sup>57</sup>.

Wenn also „die empirisch gültige Geometrie eindeutig durch Erfahrung bestimmt“ würde, so wäre nach dem oben Gesagten zu bedenken, daß „Erfahrung selbst nicht voraussetzungslos sein kann, selbst geometrische Voraussetzungen enthält, die zum mindesten fiktionalistisch als „Festsetzungen betrachtet werden können. Und wenn die Messungen, von denen K. am Schlusse dieses Abschnittes spricht, auch nicht die für das Weltganze, sondern nur die für einen infinitesimalen Bereich geltende, „selbständig vorgegebene“ (also von vornherein festgelegte!) Geometrie voraussetzen, so setzen sie damit auch schon Axiome voraus, zum mindesten die der euklidischen und den nichteuklidischen Geometrien gemeinsamen. Daß

<sup>55</sup> Nämlich sofern sie unter dem Gesichtspunkt unterschieden werden, ob durch einen Punkt zu einer Geraden (in derselben Ebene) keine, (nur) eine, oder mehr als eine die erstere nicht schneidende Gerade möglich ist.

<sup>56</sup> Man könnte wohl ebenso gut behaupten, daß z. B. die Tasterfahrung – allein genommen und als solche – eine euklidische Geometrie (als „Festsetzung“) voraussetze, wie umgekehrt, daß sie eine solche empirisch ergebe. (Eine analoge Beziehung bestünde zwischen der isolierten optischen Erfahrung und einer nichteuklidischen Geometrie, was schon E. Mach dargestellt hat.) „Starre“ Körper und euklidische Geometrie bedingen einander wohl gegenseitig. – Vgl. auch *Josiah Royce*, „The spirit of modern philosophy“, 1892, S. 294: „Experience itself is meaningless without presuppositions.“

<sup>57</sup> Andernfalls müßte ein Kennzeichen angegeben werden, welches gestattet, wahre, richtige Evidenz von falscher, irreführender a priori zu unterscheiden.

letztere nicht als „Festsetzungen“ angesehen werden dürfen, hätte K. erst zu beweisen. Im übrigen steht es wohl nicht so, daß die Geometrie des kleinen Bereichs ausdrücklich die nichtgemeinsamen Axiome ausschließen, im strengsten Sinne eine sogenannte „absolute“ Geometrie sein *müßte*; es besteht wohl kein prinzipielles Hindernis, sie, wenn man will, auch als euklidisch zu betrachten. K. und andere mit ihm erkennen wohl an, daß

hier der charakteristische Unterschied der „Krümmung“ (ob  $\geq$  0) in der

Tat nicht meßbar ist, glauben jedoch, daß das im Weltganzen der Fall sein müßte; dem stehen aber nach wie vor die oben gegen die Feststellbarkeit einer Weltgeometrie durch Messung erhobenen prinzipiellen Bedenken entgegen<sup>58</sup>. Und selbst wenn K. damit recht hätte, so könnte je nach der im Infinitesimalen „vorgegebenen“, also festgesetzten Art von Geometrie sich die auf die Welt im großen anwendbare als verschieden ergeben. Um den Zirkel kommt also K. nicht herum.

Die empirische Geltung einer Geometrie beruht für ihn auf isomorpher Entsprechung zwischen geometrischen Beziehungen und solchen von Erfahrungstatsachen, wobei jedoch nicht (zur Herstellung der Isomorphie) die letzteren Relationen so ausgewählt werden können, daß sie etwa einer vorherbestimmten Geometrie entsprechen. „Denn die dazu notwendigen physikalischen Annahmen sind nicht willkürlich wählbar, sondern durch die Erfahrungsgrundlagen bestimmt. Es kann vielmehr nur aus ... den schon a priori aufgestellten Geometrien diejenige ausgewählt werden, welche den empirischen Verhältnissen entspricht ... und nicht etwa irgend eine beliebige ... als empirisch gültig festgesetzt werden ... Daß sich eine (solche) Entsprechung ... überhaupt auffinden läßt und nicht etwa jede

<sup>58</sup> „Im eigentlichen Sinne *anschauliche* geometrische Gebilde“ – und dazu zählen wohl die meßbaren – sind nach *Mohrmann* (l. c. S. 20–22, S. 119) „notwendig euklidisch“, „sofern wir nur das (in der Anschaulichkeit eingeschlossene) Begriffsmerkmal des *Ausgedehntseins* nicht außer acht lassen“. ... „*Ausgedehnte* Trägergebilde (Linien, Flächen etc.) geometrischer Gesetzmäßigkeiten existieren also ihrem *Begriffe* nach nur als euklidische Gebilde.“ ... „Damit wird eine Reihe von Fragen beantwortet, wie z. B. die der Unvorstellbarkeit einer vollen elliptischen Ebene ... (Diese) ist deshalb ... unanschaulich, weil ihre Bedingungen nicht den Eigenschaften des wirklichen, (d. h.) ausgedehnten Raumes gemäß sind, weil sie als *ausgedehntes* begriffliches Gebilde nicht existiert. Läßt man das Begriffsmerkmal des Ausgedehntseins unbeachtet, weil es sich formal-mathematischen Mitteln entzieht, so verschließt man sich der Möglichkeit, derartige Fragen zu beantworten. Man hat dann aber auch keine Basis, um wissenschaftlich zu einer Frage wie derjenigen nach dem Verhältnis der Geometrie zur Wirklichkeit Stellung nehmen zu können.“ – Diese Stellungnahme *Mohrmanns* selbst geht dahin, daß es seine „Leser für zu gut hält, ... ihnen Trivialitäten vorzusetzen wie diese: daß die ... *nicht euklidischen Geometrien* bei passender Wahl der Konstanten (des ‚Krümmungsradius‘) im Verhältnis zum Pariser Meter als Längeneinheit für praktische Messungen ebenso brauchbar seien wie die euklidische“. Widerlegt erscheint dieser Standpunkt, soweit ich zu sehen vermag, durch *Kraft* ganz und gar nicht. Er hat sich nicht einmal völlig eingehend mit ihm auseinandergesetzt.



der apriorischen Geometrien sich als unanwendbar erweist, hat darin seinen Grund, daß in diesen (Geometrien) alle überhaupt möglichen Systeme einer stetigen Mannigfaltigkeit enthalten sind ... Darum ist es eine Notwendigkeit, daß irgendeines dieser unabhängig von der Erfahrung konstruierten oder konstruierbaren Systeme auf die Erfahrung passen, d. h. empirisch gelten muß“ (S. 62).

„Alle möglichen Systeme“ (in unendlicher Anzahl) kann wohl mit Bezug auf die Variation des Krümmungsmaßes und die Dimensionszahl gesagt werden, nicht aber hinsichtlich des Parallelenaxioms als solchem; hier sind nur drei Systeme, nur drei Gattungen von Geometrien möglich<sup>59</sup>. Doch auch abgesehen davon wird nicht gezeigt, wie denn jene Vollständigkeit der geometrischen Systeme die *Anwendbarkeit irgendeiner* Geometrie logisch nach sich ziehe, den hierbei handelt es sich um physische Mannigfaltigkeiten, nicht um rein geometrische.

Der nun bei K. folgende Hauptabschnitt – der zweite des ganzen Werkes – ist ausdrücklich der

### „Widerlegung des Konventionalismus“

(I. c. S. 63–97) gewidmet, soweit diese nicht schon durch das Vorhergehende erfolgt sein soll. K. gibt zunächst eine kurze Darstellung des kritisierten Standpunkts. „Daß jede räumliche und zeitliche Metrik Zuordnungsdefinitionen voraussetzt, ist eine Auffassung, die heute allgemein durchgedrungen und als Konventionalismus bekannt ist ... Konsequent zu Ende gedacht, hebt (aber) der Konventionalismus ... die Erfahrung als Geltungsgrund der Naturgesetze überhaupt auf.“ Immerhin kann auch „der Empirismus nicht so verstanden werden, daß die Naturkenntnis auf reiner Erfahrung, auf bloßer Zusammenfassung von Beobachtungen beruht. Die grundlegende Mitwirkung von Definitionen und Hypothesen steht außer Zweifel. Aber auch in dieser Form wird der Empirismus durch den Konventionalismus verneint“<sup>60</sup>.

„Wenn (jedoch) die Naturgesetze durch Voraussetzungen bestimmt werden, die apriorische Festsetzungen sind, dann entscheidet nicht mehr die Erfahrung über sie“, sondern „statt dieser bestimmt die Einfachheit oder die Eindeutigkeit die Geltung“ – oder eine andere derartige Forderung, die durch unsere Zwecke vorgeschrieben wird ... Geltung besagt (dann) nicht mehr Wahrheit gegenüber Irrtum, sondern Zweckmäßigkeit gegenüber minderer Brauchbarkeit“, und „eine Theorie behauptet sich (dementsprechend) nicht durch ihre Wahrheit, sondern durch ihren sozialen Erfolg infolge ihrer praktischen Brauchbarkeit“<sup>60</sup>. Es handle sich also letztlich um eine Sache des Ermessens, denn „Einfachheit“ komme in verschiedener Hinsicht in Betracht: als Einfachheit eines Gesetzes oder der Ordnung eines Bereiches. Ebenso habe „Wählbarkeit“ verschiedene Bedeutungen. Für Poincaré beziehe sie sich nur auf die einfachste Beschreibung (unter verschiedenen

<sup>59</sup> Vgl. oben die Fußnote 55, S. 135.

<sup>60</sup> K. verweist hier auf E. Le Roy, „Science et philosophie“, *Rev. de Metaphysique*, 1900.

möglichen) derselben einen Gesetzmäßigkeit. Revolutionär wird dieser Standpunkt nach K. erst dann, wenn er gar keine objektive eindeutige Gesetzmäßigkeit mehr gelten läßt, sondern nur eine willkürliche Ordnung der Erlebnisdaten. „Besonders ausführlich und radikal hat *H. Dingler* den Gesichtspunkt der Festsetzung a priori geltend gemacht. Was ihn mit dem Konventionalismus verbindet, wenn er auch seine Lehre von ihm als ‚Dezernismus‘ unterscheiden möchte, liegt darin, daß er die Naturerkenntnis nicht auf Erfahrung, sondern auf Prinzipien gründet, die von aller Erfahrung unabhängig sind, weil sie schon vor aller Erfahrung festgesetzt werden. Man kann sie, wie er selbst sagt, ‚allenfalls Definitionen‘ nennen. Sie sind zwar nicht willkürlich, sondern die einzig möglichen für die Praxis, aber im Grunde doch individuell-subjektiv<sup>61</sup>“ ... Den Anspruch auf allgemeine Geltung seiner Prinzipien kann er nur durch Berufung auf die tatsächliche Gleichheit der Menschen begründen<sup>61</sup>, d. h. (nach K.) „sie kann doch nur auf Übereinkunft beruhen“ – was „die zweite grundsätzliche Charakteristik ... ist“, die *Dinglers* System mit dem Konventionalismus gemein hat.

*Dingler* selbst nennt seine apriorischen Prinzipien „Herstellungsanweisungen“, nicht Postulate oder Axiome; es sind Vorschriften für die „wissenschaftserzeugenden Handlungen“ in ihrer „natürlichen Ordnung“.

„Die Naturerkenntnis wird (bei *Dingler*) experimentell mit Hilfe von Apparaten aufgebaut. Die Grundformen dieses Apparatenbaus bilden die ‚Elementargestalten‘: Gerade, Ebene, starrer Körper usw. Diese werden durch Handlungsanweisungen zu ihrer manuellen Herstellung ... bestimmt, die das Denken zielbewußt aufstellt ... also ... a priori festgesetzt.“ Ihre Schaffung ist „eine rein praktische Maßnahme, die ich nach meinen obersten praktischen Zwecken einrichten kann“, die vor allem *Eindeutigkeit* verlangen. Es ist nämlich für *Dingler* „die große Erkenntnis des 19. Jahrhunderts, daß es vom rein logischen Gesichtspunkt aus neben den sogenannten klassischen Anschauungsformen der rationalen Naturwissenschaften noch unbegrenzt viele andere, dazu irgendwie verwandte gibt“; sie macht offenbar eine Auswahl unter diesen Denk-(bzw. Anschauungs-)formen notwendig, und dazu „bedarf es (für ihn) eines Prinzips, welches eindeutig diese Auswahl leistet“, nämlich der „Einfachheit“, d. h. des „Prinzips des Minimums von Bestimmungen“.

„Unsere Zielsetzung und die Wahl der Mittel“, fährt nun K. selbst fort, „also unser *Wille* bestimmt somit (für *Dingler*) die Naturerkenntnis, nicht die Erfahrung. Und nicht bloß für die Naturgesetze, (sondern) für das Allgemeine überhaupt bildet das ... den Grund der Geltung.“ Hingegen „bestünden ... die Einzelaussagen ... für sich und seien von den All-

<sup>61</sup> Vgl. *Hugo Dingler*, „Über den Aufbau der experimentellen Physik“, in „*Erkenntnis*“, II., 1931, S. 33, ferner S. 12, 31, 35–37. – *Dingler* sagt l. c.: „An sich wäre es durchaus möglich, daß Leute auftreten, von denen jeder ein anderes ... Festsetzungssystem ... zu machen sucht. ... Diejenigen, welche den hinreichenden Intellekt haben und den Willen (freiwillig) auf die gleichen Ziele richten, werden (aber) auch durch die nur weitgehende Gleichheit der Menschen zu den gleichen Resultaten kommen.“ (Zitiert nach K.)

gemeinaussagen, die vielmehr „durch uns“ gesetzt würden, gänzlich unabhängig<sup>62</sup>“.

Der Konventionalismus, in dem der *Rationalismus* seine radikalste Ausprägung gefunden habe, ist nach K. der eigentliche Antipode des Empirismus; in ihm lebe der Apriorismus wieder auf. Denn wenn wir es so in der Hand hätten, die Voraussetzungen für Mathematik, Logik und ihre Geltung in der Erfahrung beliebig festzusetzen, würde jene Geltung überhaupt kein Problem bilden.

Es wäre jedoch wohl gegen K. darauf hinzuweisen, daß solche „Festsetzungen“, die zugestandenermaßen die einzigen praktisch möglichen sind, doch nicht mehr ohne Gewaltsamkeit als „individuell-subjektiv“ angesprochen werden können, um so weniger, als *alle*, deren Wille das gleiche Ziel hat usw., zu ihnen gelangen sollen. Sie wären im Gegenteil als „generell-intersubjektiv“ zu bezeichnen: Ebensowenig kann man dann von einer „Übereinkunft“ reden, es sei denn in einem fiktionalistischen Sinne. Auch die Bemerkungen betreffend den Rationalismus und Apriorismus sind schwer zu verstehen; eine Theorie, die mit Festsetzungen arbeitet oder diese zu ihrem Gegenstande hat, ist keineswegs „die moderne Theorie der synthetischen Urteile a priori“, denn „Festsetzungen“ haben nur die *sprachliche Form* von Urteilen.

K. selbst sieht das Kriterium der „Festsetzung“ in der Wählbarkeit einerseits, der Unentscheidbarkeit durch Erfahrung andererseits. (Eigentlich schließt wohl das letztere das erstere schon ein.) In der „Übereinkunft“ hingegen erblickt er nur ein sekundäres Moment – im Hinblick auf die tatsächliche Verwendung des in Rede stehenden Begriffs bei den „Konventionalisten“ vielleicht nicht mit Unrecht. – „Erfahrung in dem weiten Sinne, wie man von „Erfahrungswissenschaften“ und „Erfahrungswelt“ spricht, will er nicht der „Festsetzung“ schroff gegenüberstellen, denn soweit jene Naturgesetze enthält, wird sie ja vom radikalen Konventionalismus selbst als „Festsetzung“ in Anspruch genommen. „Aber ‚Erfahrung‘ wird auch von ihm nicht gänzlich negiert, und kann es nicht. Denn er setzt sie schon voraus, wenn er ihr die Festsetzung entgegenstellt<sup>63</sup>“. Und zwar „ist das ... was der Konventionalismus als Erfahrung anerkennen muß ... (das) was durch Wahrnehmung festzustellen ist. Es sind einzelne Wahrnehmungstatsachen und die Beziehungen zwischen solchen. Wahrnehmungstatsachen können wir nicht festsetzen, und ihre Beziehungen werden durch sie selbst bestimmt ... Wenn eine (solche) Beziehung zur Gesetzmäßigkeit verallgemeinert wird, könnte diese (zwar) als Festsetzung aufgestellt werden, als die Definition eines Gegenstandes oder Vorgangs. Aber sie kann auch als *Annahme* aufgestellt werden, die ... nicht willkürlich festzuhalten ... (sondern) noch nachträglich widerlegbar ist durch widersprechende neue Wahrnehmungen ...“ Auch „solche empirische Annahmen ... gehören noch zur eigentlichen Erfahrung, auch allgemeine Aussagen, sofern sie durch Wahrnehmung begründbar sind ... nicht lediglich Einzelaus-

<sup>62</sup> Vgl. H. Dingler, „Das System“, 1930, S. 33. (Zitiert nach K.)

<sup>63</sup> Er braucht nur die „*vorwissenschaftliche*“ Erfahrung (im Sinne Dinglers) vorauszusetzen.



sagen“. „Das Kriterium der Erfahrung besteht somit in der Wahrnehmungsgrundlage, in der eindeutigen Bestimmtheit durch Wahrnehmung gegenüber der freien Wählbarkeit der Festsetzung.“ (S. 69 f.)

In der Tat aber erscheint es uns, anders als K. es haben will, im für ihn günstigsten Falle sehr problematisch, ob die *Beziehungen* zwischen Wahrnehmungen durch Wahrnehmung selbst und allein festgestellt, eindeutig bestimmt werden oder nicht. Ja, die Stellungnahme K.s läuft – hier und in diesem Zusammenhange – eigentlich auf eine *petitio principii* hinaus. Anderenfalls jedoch bleibt nach wie vor dem Konventionalismus ein Türchen offen, was indes K. zu verkennen scheint (wie aus seinen l. c. folgenden Ausführungen hervorgeht). Die *petitio principii* wiederholt sich bei dem über die „allgemeinen Aussagen“ Bemerkten. Sind denn übrigens letztere als solche und in ihrer Gänze ausschließlich durch Wahrnehmung überhaupt begründbar, oder enthalten sie nicht vielmehr notwendig auch ein darüber hinausgehendes Moment, mindestens etwa den Glauben an die Gleichförmigkeit des Naturgeschehens<sup>64</sup>?

Im folgenden behandelt K. die „Bedingungen des Messens“. Für den Konventionalismus sei ein Naturgesetz nicht einfach aus einer Anzahl gleichartiger Wahrnehmungen zu entnehmen, sondern er lege dabei bereits andere Naturgesetze zugrunde, die ihrerseits wiederum Gesetze voraussetzen usf. Man müsse sich dabei also entweder im Kreise bewegen oder von vornherein irgendwelche Grundgesetze *festsetzen*<sup>65</sup>.

Das Messen besteht (nach K.) in der Vergleichung von Körpern oder Vorgängen hinsichtlich einer bestimmten Beschaffenheit in quantitativer Hinsicht durch Zahlen, also durch Mengen gleicher Größen derselben Beschaffenheit, die so aus Teilen so zusammengesetzt werden können, daß dies einer Addition von Zahlen entspricht. Messung von Beschaffenheiten an verschiedenen Stellen des Raumes oder der Zeit erfordere Kongruenz von Beschaffenheitsgrößen, die durch wahrgenommene Koinzidenz von Endpunkten empirisch festgestellt wird. Bei räumlichen oder zeitlichen Abständen muß die Größe, ohne daß sie sich ändert, zur Herstellung der Koinzidenz an andere Stellen gebracht werden können, was starre Körper bzw. konstante Massen bzw. gleichförmige Abläufe erfordert. Die Erfahrung zeigt aber nur solche Körper oder Vorgänge, die sich unter der Einwirkung der Umgebung mehr oder weniger ändern. Da dies aber gesetzmäßig geschieht, lassen sich die Änderungen berechnen. Man benutzt nun diejenigen Körper oder Vorgänge, die sich am wenigsten ändern, was durch praktisch hinreichende Konstanz festgestellt werden kann. Infolgedessen bilden die physikalischen Gesetze eine wesentliche Voraussetzung der Messungsgrundlagen, den deren Konstanz wird erst durch Korrekturen ermittelt, und letztere beruhen auf jenen Gesetzen. Andererseits basieren

<sup>64</sup> Diese *ergibt sich* nicht aus der Erfahrung, sondern *macht* vielmehr die letztere erst möglich. Andernfalls hätten wir nur Wahrnehmungen, keine Erfahrung. Wollten wir daraus, daß jener Glaube sich bisher bewährt hat, schließen, daß das auch in Hinkunft so sein werde, so setzten wir ihn schon voraus.

<sup>65</sup> K. belegt das aus Werken *Le Roys* und *Eddingtons*.

aber physikalische Gesetze selbst schon auf Messungen, die zum Teil derselben Art sind wie die, durch welche sie begründet werden sollen. Man bewegt sich also hier in einem Zirkel – auf den sich eben der Konventionalismus stützt. Denn mit der Änderung der Messungsgrundlagen ändern sich ebenso die Gesetze, wie umgekehrt. Daher betrachte der Konventionalismus grundsätzlich die Basis als wahlfrei. (S. 71–74.)

„Poincaré wollte (allerdings) Festsetzung nur in Anspruch nehmen, um einem Gesetz, das durch Erfahrung hinreichend bestätigt ist, absolute Geltung zu verleihen. Auch Dingler hat ursprünglich nur derartige Festsetzungen im Auge ... Die (nachträgliche) Festsetzung eines induktiv gefundenen Gesetzes besteht (aber) darin, daß es als unabänderlich festgehalten wird, auch wenn abweichende Erfahrungen auftreten ... Aber wenn Festsetzung für ein induktives Gesetz möglich ist, dann ist sie es auch für jedes beliebige.“ (Erst recht könne man dann ein selbst nur willkürlich festgesetztes Gesetz gegenüber widersprechenden Erfahrungen aufrecht erhalten.) „Der Konventionalismus läuft daher auf die radikale These hinaus, daß die Naturgesetze sich willkürlich festsetzen lassen – wie sie *Le Roy* tatsächlich vertreten hat. Eine Theorie kann nach ihm nicht der Kontrolle der Erfahrung unterworfen werden, sie kann nicht verifiziert werden. Theorien sind (für *Le Roy*) Definitionen von Symbolen.“ – Aber selbst dieser radikale Konventionalismus könne nicht auf die Übereinstimmung mit der Erfahrung, i. e. mit Wahrnehmungen verzichten; nur bilde diese Übereinstimmung für ihn nicht mehr ein Kriterium für ‚wahr‘ und ‚falsch‘<sup>66</sup>. „Ein Naturgesetz festsetzen heißt (demgemäß) es als eine *Definition* einer bestimmten Art von Beziehungen aufstellen. Es wird damit bestimmt, welche empirischen Erscheinungen ein Gesetz bilden sollen. Davon abweichende ... gehören dann eben gar nicht mehr zu diesem Gesetz ... Es können so in der Erfahrung gar keine widersprechenden Fälle auftreten, aber es bleibt ein Rest von abweichenden Erscheinungen, für den man ein neues Gesetz definieren muß.“ – In dieser Weise fasse *Le Roy* die Naturgesetze auf. Da aber eine solche Harmonisierung durch Definition nicht immer möglich sei, drehe der Konventionalismus den (von ihm eigentlich nicht mehr benötigten) Grundsatz der Induktion einfach um und sage: ‚wenn nicht Gleiches erfolgt, so waren eben die Bedingungen nicht gleich‘, – d. h. aber, das Induktionsprinzip wird aus einem Kriterium der Gesetzmäßigkeit zu einem solchen der Gleichheit der Bedingungen gemacht. Die „Ungleichheit der Bedingungen (aber) wird (wenn benötigt) durch ... eingeführte Hilfssetzungen ... hergestellt, welche die Abweichungen auf andere Gesetze zurückführen, wie das Dingler in seinem ‚Exhaustionsverfahren‘ (s. u. S. 142, Fußnote 67!) beschrieben hat. Die Abweichungen sind durch ‚störende‘ Umstände zu erklären und damit aufzuheben, und neuerliche Abweichungen in derselben Weise, bis völlige Übereinstimmung erreicht ist.“ Aber auch dieses Verfahren erklärt K. – unter Hinweis auf die *Epizyklen-theorie* – als keineswegs immer erfolgreich. Die „Exhaustionsmethode kann nur dann zum Ziele führen, wenn man sich dabei streng an die Beziehungen

<sup>66</sup> Was von dem mehr pragmatischen Standpunkt *Le Roys* aus nur konsequent gedacht ist. – M.

der Erfahrungsstatsachen hält und keine willkürlichen Annahmen macht, ... die nicht nachträglich durch Erfahrungsstatsachen gerechtfertigt werden“; sie „gelingt“ vielmehr „nur, wenn man ganz bestimmte Gesetze ansetzt, nämlich diejenigen, welche mit den ... empirischen Bedingungen am genauesten übereinstimmen“. (S. 80.)

Durch das Vorstehende dürfte jedoch die eigentliche Basis des Konventionalismus bzw. „Dezernismus“ noch nicht ernstlich erschüttert werden. Vor allem sind jene Festsetzungen, wie schon weiter oben betont, niemals Sache der Willkür, sondern der Zweckmäßigkeit (wenn auch vielleicht seitens der Konventionalisten dieser Umstand nicht immer hinreichend deutlich gemacht werden mag). K. erkennt eben den wesentlichen Unterschied zwischen „freier oder vagierender Exhaustion“<sup>67</sup>, die „gelegentlich zu vorläufigen Zwecken dienen“ kann, und solcher, die sich auf ein „alles umfassendes synthetisches System“ bezieht. Er scheint nur die erstere im Auge zu haben – bei der aber sehr wohl wissenschaftliche Festsetzungen im Bedarfsfalle auch zweckmäßig *abgeändert* werden können. Mit dem, was *Dingler* über „störende Umstände“ bemerkt, will er durchaus nicht behaupten, daß man auf diese Weise jeden beliebigen Satz, und somit auch zwei einander widersprechende, zur dauernden Geltung bringen könne. Denn nur in einem solchen allumfassenden System kann, während alle seine festgelegten Teile als unumstößlich festgehalten werden, „das noch nicht davon Umfaßte (d. h. offenbar: das noch nicht Festgelegte) in gewisser Hinsicht der Exhaustion unterliegen“<sup>68</sup>. – Andererseits können auch „Festsetzungen“ so allgemeiner

<sup>67</sup> Vgl. *H. Dingler*, „Die Grundlagen der Physik“, S. 38–39. – Der Name „Exhaustion“ rührt daher, daß „das für die Herstellung und Verwendung des ‚starren Körpers‘ ... geschilderte Verfahren (l. c. S. 130–132) ... die Gesetze der euklidischen Geometrie ‚exhauriert‘“ (S. 133). „Nun gibt es“, sagt *Dingler* (S. 138), „Leute, die sagen: es würde dabei einfach die euklidische Geometrie als ‚Hypothese‘ eingeführt und so lange beibehalten, bis die Erfahrung sie widerlege. In ihrem unmittelbaren Effekt deckt sich diese Auffassung mit der Exhaustionstheorie. Aber letztere erlaubt einen großen Schritt weiterzugehen: sie sagt nämlich, daß überhaupt niemals der Fall eintreten *könne*, wo diese ‚Hypothese‘ durch Erfahrung widerlegt würde, denn die Geometrie beruht auf Wahl und Festsetzung.“

<sup>68</sup> Wenn einmal „der ‚starre Körper‘ genau definiert und die Methode angegeben ist, nach der er herstellbar, ist es für jeden Körper innerhalb der momentan schon erreichten Genauigkeit ... objektiv feststellbare Tatsache, *ob er sich als starrer Körper verhält oder nicht* ... Finden ... *gestaltliche Veränderungen* ... hinreichend langsam statt, so können wir sie ‚messen‘. Damit (aber) ist zugleich die erste ‚Exhaustion‘ vorgenommen, indem alle weiteren Erscheinungen nun erst *definiert* werden, sozusagen ‚auf dem Hintergrunde der eingeführten Geometrie‘. Man braucht sich nur einmal *genau* zu überlegen, wie man eine andere Erscheinung messend verfolgen wollte, ohne sich dabei schon eines starren Körpers, d. h. also einer Geometrie zu bedienen“. (*Dingler*, l. c., S. 165 f.) – Diese Überlegungen sollen „auch sofort ... zeigen, daß das angewandte Verfahren der Synthese und Exhaustion nur in einem alles umfassenden *System* möglich ist. (Denn) offenbar kann ich bei der Exhaustion, indem ich alles vorher Festgesetzte bestehen lasse, und das Folgende immer erst auf ihm als Hintergrund oder



Natur sein, daß Fälle des „Nicht-mehr-Zutreffens“, des Widerspruchs seitens der Erfahrung – die, anders als K. es (l. c. S. 76) haben will, keineswegs mit bloßen Wahrnehmungen gleichzusetzen ist –, gar nicht auftreten können, zum mindesten nach menschlicher Voraussicht nicht zu erwarten sind. (Beispiel: die drei logischen Grundprinzipien, die K. selbst auch als „Festsetzungen“ betrachtet.) Wahrnehmungen können eben als solche und innerhalb gewisser Grenzen (aber keineswegs willkürlich!) verschieden gedeutet, mit verschiedenen Gesetzen harmonisiert werden; dieser Standpunkt erscheint durch K. durchaus nicht widerlegt – obwohl auch *ihm* gewisse (von K. nicht geltend gemachte) Bedenken entgegenstehen. Man könnte zunächst fragen, wann wir wissen, bzw. woran wir erkennen, daß das System wirklich *alles* in Betracht Kommende umfasse. Ferner, wie – und ob überhaupt – man Sicherheit erlangen kann, daß man *nicht* „unabhängig von den anderen Stellen“ (s. Fußnote 68!) fortfahre, und daß man wirklich eine „für *alles* gemeinsame Grundlage“ habe. Letzteres mag bezüglich der Geometrie vergleichsweise leichter zu erkennen bzw. herbeizuführen sein, schwieriger aber hinsichtlich der Physik. Es wäre also zugunsten K.s immerhin zuzugeben, daß auch in den Entwicklungen *Dinglers* eine ernste Lücke besteht.

Andererseits findet sich auch bei letzterem (l. c., S. 130–133) eine der oben erwähnten Messungstheorie *Kailas* einigermaßen analoge Betrachtung<sup>69</sup>: Nur wenn der Maßstab, auf den eine Veränderung bezogen wird, selbst als weniger veränderlich angesehen wird als der zu messende Vorgang selbst, hat die Messung einen Sinn. Die Physik aber würde überhaupt „praktisch zwecklos“ werden, würde nicht *irgendein bestimmter* Vorgang als *letzter Vergleichsvorgang* zugrunde gelegt, über dessen eigene Veränderlichkeit dann sozusagen frei verfügt werden kann. Die einfachste Verfügung ist nun natürlich, ihn als unveränderlich festzusetzen. Somit ist es „formal sinnlos“, auch nur „die Möglichkeit zu erwägen, daß sich vielleicht dieser letzte Vergleichsvorgang des starren Körpers doch noch irgendwie verändert“. Es ist also nicht der starre Körper selbst, sondern die Aussage seiner Unveränderlichkeit eine Festsetzung, eine „absolute Bezugsnorm“. Wir können aber mittels des *zuerst* angenommenen starren Körpers andere Vorgänge messend verfolgen, ihre Veränderungen mehr einschränken, und auf diese Weise noch starrere (d. h. von den euklidischen Gesetzen noch weniger abweichende) Körper, noch starrere Maßstäbe finden; jeder Vor-

als Abweichung von ihm definiere, nur Stufe für Stufe fortschreiten. Würde ich (nämlich) nun sozusagen an verschiedenen Stellen der Realität, der Wissenschaft mit diesem Verfahren beginnen, und an jeder Stelle ganz unabhängig von den anderen fortfahren, so würden sehr bald diese verschiedenen Stellen miteinander in Konflikt kommen, insofern als etwa dieselbe Erscheinung, je nachdem man von zwei verschiedenen dieser Stellen ausgeht, eine ganz verschiedene Darstellung erfährt“. (Eben das scheint K. vorgeschwebt zu haben!) „Dieser Gefahr entgeht man nur, ... wenn man ... das ganze Verfahren ... von den allerersten Annahmen an anwendet und eine Grundlage wählt, die von diesen ausgehend, für alles gemeinsam ist, wie das bei der Geometrie zutrifft.“

<sup>69</sup> Die jedoch K., der *Dinglers* „Grundlagen etc.“ nicht zu kennen scheint, nicht erörtert.

gang ist nur relativ zu dem jeweils verwendeten starren Körper gemessen, und niemals kann die Messung genauer sein als dieser Maßstab.. Von einer „absoluten Genauigkeit“ kann nur „relativ zu den idealen euklidischen Gesetzen“ die Rede sein. Deren Kenntnis ermöglicht die Ausarbeitung immer feinerer Beobachtungsmethoden für deren reale Erfüllung, und jene Methoden ihrerseits die Herstellung immer genauerer starrer Körper, eine Herstellung, die im Sinne des Gesagten die Gesetze der euklidischen Geometrie „exhaustiert“<sup>70</sup>.

Die Verkenntnis oder Unkenntnis dieses *Dinglerschen* „Prinzips der Genauigkeitsschichten“ und des eigentlichen Wesens der Exhaustion macht sich auch in der Durchführung der Gegenbeispiele bemerkbar, an deren Hand K. die Meinung *Le Roys* ad absurdum zu führen sucht (S. 81–87), daß etwa das *Gravitationsgesetz* (auf das *Le Roy* hinweist) ohne die Übereinstimmung mit der Erfahrung einzubüßen, vielerlei Formen annehmen könne, wenn man statt des Sonnentages die gleichen Abschnitte der Erdbahn als gleichdauernd annehme (festsetze). K. will nun ein bestimmtes „individuelles“ Gummiband als „starren Körper“ festsetzen; Messungen, mit demselben ausgeführt, würden ergeben, daß ein beliebiger anderer, bisher als „starr“ angesehener Körper ohne angebbare äußere Ursache schwankende Länge zeigte. Infolgedessen erwiese sich (unter anderen) das Hebelgesetz z. B. in den meisten Fällen als ungültig. Trotzdem würde nicht *jedliche* Regelmäßigkeit durch ein solches Verfahren ausgeschlossen, da die jeweilige Dehnung des Bandes durch dessen Elastizität, die Muskelkraft des Messenden usw. bestimmt und somit nur innerhalb gewisser Grenzen schwanken würde. Solche beschränkte Schwankungen müßten sich dann auch für die gemessenen Längen zeigen, und bei hinreichend wiederholter Messung würden sich Mittelwerte der letzteren ergeben, aus denen das Hebelgesetz (um beim Beispiel zu bleiben) annähernd mit statistischer Wahrscheinlichkeit folgen würde. – Es handelt sich aber dabei um nichts von *Dinglers* „Genauigkeitsschichten“ grundsätzlich Verschiedenes, auch nicht bei K.s folgendem Beispiel der Zeitmessung durch die Umdrehungen eines individuellen, als Norm festgesetzten Windrades. Nur würde *Dingler* als „letzten Vergleichsvorgang“ einen solchen wählen, dessen „eigene Veränderlichkeit“ schon auf Grund „vorwissenschaftlicher“, unmittelbar-gefühlsmäßiger Schätzung uns möglichst gering erscheint, und in der Folge sein Exhaustionsverfahren anwenden. Letzteres wäre in den Beispielen K.s in durchaus gleicher Weise möglich, würde aber nur auf einem unvergleich-

<sup>70</sup> „Der Begriff der Exhaustion ist deshalb so nützlich, weil er in *einem* Begriff folgende Elemente sozusagen anschauungsmäßig in sich vereinigt: 1) die von uns abhängige Natur des betrachteten Gesetzes, die sich als ‚Festsetzung‘ ausdrückt, 2) das Verfahren des geordneten Aufbaus, indem exhaustierte Gesetze in die Realität an allen geeigneten Stellen hineingetragen werden, indem alle Erscheinungen nur insoweit geschildert und festgelegt werden, als sie den Gesetzen gleichlaufen oder Abweichungen davon enthalten. Die Gesetze erhalten dadurch eine *Rangordnung*, indem in den Erscheinungen zuerst immer die primären Gesetze realisiert gefunden oder hineingetragen werden, vor den späteren.“ (*Dingler*, I. c., S. 133.)

lich längeren Wege zu „immer starrerem“ und schließlich zu relativ zu unseren derzeit präzisest möglichen Messungen *genügend* starren Körpern führen.

K. hält jedoch im Gegensatz zu einer heute, wie es scheint, immer mehr an Boden gewinnenden Auffassung im Prinzip keineswegs *alle* physikalischen Gesetze anlog durch Wahrscheinlichkeitsgesetze ersetzbar bzw. auf solche zurückführbar, da bei manchen von ihnen viel genauere Messungen erforderlich seien, als sie durch ein Gummiband u. dgl. möglich wären. Demgegenüber hat vor allen *R. von Mises* (in seiner „Wahrscheinlichkeitsrechnung“) dargetan, daß *statistische* Regelmäßigkeiten – und streng genommen *nur* solche – auch für Messungen mit einem im herkömmlichen Sinne als starr angesehenen Körper gelten, es handelt sich auch hier nur um größere oder geringere – im Verhältnis zum Gummiband selbstredend unvergleichlich geringere – Spielräume, Schwankungen oder Abweichungen von einem Mittelwert <sup>71</sup>.

Gegenüber der „radikalen These“, daß sich „Naturgesetze willkürlich festsetzen“ ließen, vertritt K. selbstverständlich deren Bestimmtheit durch die Erfahrung. (S. 88–97.) Es sei zwar die Auffassung *K. Poppers* und selbst *Kailas* <sup>72</sup>, daß da eine Verschiedenheit des Grades der Gesetzmäßigkeit vorliege, d. h. daß wir unter vielerlei möglichen Messungsgrundlagen jene wählten, welche ein Höchstmaß an Gesetzmäßigkeit erbe. „Damit erhielte aber der Konventionalismus in einem gewissen Sinne Recht“, da es sich hier um die Festsetzung methodischer Prinzipien, wenn auch nicht solcher meritorischen Gehalts wie bei der euklidischen Geometrie und der Newtonschen Mechanik handle. Nach K. geht jedoch aus seinen obigen Gedankenexperimenten hervor, daß die je nach den Messungsgrundlagen verschiedenen Gesetzmäßigkeiten nicht *gänzlich* verschiedene Arten der Ordnung, sondern selbst in einem gesetzmäßigen Zusammenhang stünden, und sich alle auf die Gesetze zurückführen ließen, die das höchste Ausmaß an Umfang und Exaktheit zeigen, d. h. durch *möglichst* genaue Übereinstimmung mit der Erfahrung bestimmt werden: „Die Systeme von Gesetzen, die sich auf Grund apriorischer Festsetzungen von Messungsgrundlagen ergeben haben, lassen sich alle aus dem System der induktiven Gesetze ableiten“, und zwar ohne *circulus vitiosus*, denn jene Gesetzmäßigkeiten (wie sie etwa K.s Gedankenexperimente ergäben) wurden nur durch Ableitung aus den Gesetzen der gewöhnlichen Physik erhalten, und müssen sich dann natürlich wiederum auf diese zurückführen lassen. „Vom Standpunkt der induktiven Gesetze aus betrachtet, sind es immer mehrerlei interferierende Gesetze“, die in

<sup>71</sup> Die obigen Gegeneinwände gelten auch bezüglich der Wahl der Schwingungsdauer eines individuellen Sekundenpendels als Zeiteinheit. Wenn K. hier schließt, daß dann Orte verschiedener geographischer Breite verschieden rasch rotieren müßten, so wäre darauf hinzuweisen, daß das ohnedies der Fall ist, wenn die Rotationsgeschwindigkeit anstatt im Bogenmaß im Längenmaß angegeben wird. Das Beispiel spricht also gerade für Le Roy!

<sup>72</sup> *Karl Popper*, „Logik der Forschung“, Springer, Berlin und Wien, 1935, und *Kaila*, l. c., S. 111 f.



den Gesetzmäßigkeiten der willkürlichen Systeme zum Ausdruck gelangen. „Ihre Verschiedenheit kommt nur dadurch zustande, daß in ihnen die (induktiven) Grundgesetze von ‚störenden Umständen‘ überlagert sind.“ Die Festsetzung der Meßgrundlagen hindere, daß sich diese komplexen Gesetzmäßigkeiten nicht in ihre Komponenten auflösen lassen. „Weil statt der ‚wirklich‘ konstanten<sup>73</sup> Meßgrundlagen andere als konstant festgesetzt sind, die ‚in Wirklichkeit‘ variabel sind, variieren auch ... die Messungsergebnisse innerhalb gewisser Grenzen“ – somit auch die erreichbaren Gesetzmäßigkeiten.

„Der Zirkel, daß die Gesetze Messungen voraussetzen, und die Messungen wieder Gesetze, ... bleibt insofern unauflösbar, als konstante Messungsgrundlagen nicht isoliert, nicht unabhängig von Gesetzen ermittelt werden, (sondern) ... beide nur gemeinsam<sup>74</sup>, in gegenseitiger Stützung, als ein System, das nur als Ganzes gilt, aufgestellt werden können. Aber deswegen sind die Messungsgrundlagen doch nicht auf Festsetzung angewiesen, sondern sie werden als empirische Hypothesen<sup>74</sup> aufgestellt<sup>75</sup>, d. h. ... auf Grund wahrgenommener Beziehungen gewonnen und ... (sind) durch Erfahrung widerlegbar.“ Auch die „Gleichheit (von Längen usw.) und damit die Konstanz der Messungsgrundlagen wird ... durch Erfahrung eindeutig bestimmt, ... dadurch (nämlich), daß die Ergebnisse ... der Vergleichung (der Messungen z. B. der Länge eines Körpers mit Maßstäben aus verschiedenem Material) untereinander übereinstimmen“.

Das Nämliche gilt (nach K.) aber auch für die Grundgesetze der Physik, wie das Energieprinzip und das Trägheitsprinzip, denn „ob eine Kraft vorhanden ist, wenn ein Körper eine andere als eine geradlinige und gleichförmige Bewegung beschreibt, bleibt nicht der Festsetzung überlassen. Eine Kraft wird nicht willkürlich angenommen, erfunden, wie *Eddington* sagt, sondern nur, wenn bestimmte Umstände der Erfahrung gegeben sind: Körper und deren Zustände, z. B. in einem elektrischen Felde ... Man kann nicht verborgene Massen oder Kräfte annehmen, die sonst auf keine Weise zu konstatieren sind“. Und zwar wird durch „die Übereinstimmung ganz verschiedener, voneinander unabhängiger Erfahrungstatsachen die Annahme einer Kraft durchaus empirisch begründet, und damit der Begriff einer kräftefreien Bewegung ganz unabhängig von der geradlinigen gleichförmigen definierbar“. *Le Roy* hat zwar auch nach K. recht, „wenn (er) ... das Newtonsche Gravitationsgesetz auf die Gesetze der Dynamik, die Kep-

<sup>73</sup> „Wirklich konstant“ heißt diejenige Konstanz, die im System der *induktiven* Gesetze festzustellen ist.

<sup>74</sup> Von mir gesperrt. – M.

<sup>75</sup> Dieser Satz widerspricht entweder sich selbst oder dem Vorhergehenden. Sind die „empirischen Hypothesen“ als „Gesetze“ anzusehen, so müßten sie (nach dem eben Gesagten) ihrerseits Messungen voraussetzen, diese letzteren wiederum „Gesetze“ usw. in infinitum. Wenn sie aber keine „Gesetze“ sind, dann setzen die Messungen in letzter Instanz eben doch keine Gesetze voraus!

lerschen, ... die Geometrie und auf die gewählten Maßeinheiten der Länge und Zeit basiert, und ... es daher nur auf Grund dieser Voraussetzungen gelten“ läßt. „Aber es ist nicht richtig, daß es deshalb nicht an der Erfahrung geprüft werden kann. Denn diese Voraussetzungen des Gravitationsgesetzes sind, mit der bedeutungslosen Ausnahme der wählbaren Maßeinheiten, selbst Hypothesen, die ... selbständig geprüft werden können, oder, wie die anwendbare Geometrie, in Zusammenhang mit selbständigen Hypothesen bestimmt werden. Infolgedessen kann das Gravitationsgesetz, wenn alle übrigen Bestandteile des Komplexes empirisch prüfbar sind, durch die Erfahrung bestätigt oder widerlegt werden.“

Wesentlich ist dabei für K., „daß die Übereinstimmung (mit der Erfahrung) ohne willkürliche Hilfsannahme erreicht wird“ ... Durch diese „notwendige Bedingung für die Aufdeckung der von uns unabhängigen Beziehungen innerhalb des Erlebnisgegebenen ... wird die Wählbarkeit und die Festsetzbarkeit ausgeschlossen ... Es ist (also) nicht so, wie der Konventionalismus behauptet, daß wir die Wahrnehmungsdaten durch Festsetzungen in eine beliebige Ordnung bringen können, weil die Gesetze durch sie nicht eindeutig bestimmt sind“<sup>76</sup>.

Man könnte aber K. gegenüber wohl zunächst die Frage aufwerfen, weshalb es denn so ganz unmöglich sein sollte, die euklidische Geometrie und die Newtonsche Mechanik gleichfalls etwa als Festsetzungen methodischer Prinzipien aufzufassen, erstere speziell in ihrer Anwendung auf die Welt der Physik; das bisher dagegen Vorgebrachte erscheint durchaus nicht zwingend. Ebenso, ob sich nicht vielmehr umgekehrt jene „das Höchstmaß an Genauigkeit darstellenden Gesetze“ auf die auf Grund ihrer Messungsgrundlage verschiedenen zurückführen ließen, d. h. aus ihnen durch Verallgemeinerung gleichsam als Grenzgesetze hervorgingen. Es wird auch nicht völlig klar, wieso und wodurch die Festsetzung der Meßgrundlagen die Auflösung der „komplexen“ (d. h. „durch störende Umstände überlagerten“) Gesetzmäßigkeiten in ihre Komponenten hindern soll. Ungleich wichtiger aber ist das Zugeständnis K.s, daß Messungen ebenso ihrerseits Gesetze voraussetzen, wie diese jene. Wenn er es dahin abschwächt, daß „die Meßgrundlagen doch nicht auf Festsetzungen angewiesen“, sondern als empirische Hypothesen „durch Erfahrung widerlegbar“ seien, so bleibt allerdings „der Zirkel unauflösbar“, aber in einem anderen als dem vom Autor gemeinten Sinne. Denn inwiefern sind sie noch „empirische Hypothesen“, wenn sie doch andererseits auf Gesetzen beruhen? Sind diese letzteren, wie das offenbar die Meinung K.s ist, selbst nur empirischer Art, so setzen sie wiederum weitere, fundamentalere Messungen voraus, die jedoch abermals auf Gesetzen beruhen müssen, usf. (Vgl. meine Fußnote 75 zu S. 146!) Wir kommen also unvermeidlich auf einen unendlichen Regreß, wenn wir nicht an irgendeiner Stelle bei Festsetzungen haltmachen, die zwar nicht durch Erfahrung streng widerlegbar, aber doch wohl durch sie modifizierbar sind in dem Sinne, daß sie durch zweckmäßigere, „sich mit

<sup>76</sup> Dabei gilt es jedoch auch für K. als selbstverständlich, „daß der Empirismus nur hinsichtlich der Realerkenntnis gelten kann, aber nicht in bezug auf Mathematik und Logik“.

größerer Gewalt aufdrängendere“<sup>77</sup> ersetzt werden können – genau so wie an die Stelle einer empirischen Hypothese eine andere, bessere treten kann. Was die Längengleichheit betrifft, die sich aus der Übereinstimmung der aus verschiedenem Material verfertigten Maßstäbe *ergeben* soll, so könnte man ebensogut behaupten, daß jene dadurch *definiert*, also festgesetzt werde<sup>78</sup>.

Daß das *Energie-* und das *Trägheitsprinzip* durch die Erfahrung eindeutig bestimmt würden, kann nur euphemistisch als eine ungenaue Behauptung bezeichnet werden. Ersteres ist bekanntlich im Grunde genommen identisch mit dem des ausgeschlossenen *perpetuum mobile*<sup>79</sup> (wie es mehr minder instinktiv manchen Physikern auch *vor* Rob. Mayer und Helmholtz vorgeschwebt hatte, z. B. Stevinus bei seinen Betrachtungen über das Gleichgewicht auf der schiefen Ebene), und somit „nur eine andere Form des Kausalgesetzes“<sup>80</sup>. Letzteres aber als einen Erfahrungssatz zu betrachten, ist wohl nicht angängig, denn es ermöglicht erst das Zustandekommen von Erfahrung. Diese spielt jedoch bei jenem Prinzip insofern eine Rolle, als es „ohne positive Erfahrung“, die hinzukommen muß, um es fruchtbar anzuwenden, „im Leeren steht“, „eine leere Formel ist“, wo die physikalische Sachkenntnis fehlt<sup>81</sup>.

Das Trägheitsprinzip ist ebensowenig an sich empirischen Ursprungs, sondern folgt sozusagen aus der auf Galilei zurückgehenden Auffassung der „Kraft“ als einer Beschleunigung bewirkenden Ursache – und dem Satz vom zureichenden Grunde. „Wenn eine Kraft keine Lage und keine Geschwindigkeit, sondern ... eine Geschwindigkeitsänderung bestimmt, so versteht es sich, daß, wo keine Kraft ist, auch keine Änderung der Geschwindigkeit stattfindet“<sup>82</sup>. Als besonderes Gesetz wurde es bekanntlich erst in der Folgezeit, namentlich von Huyghens und Newton formuliert, obwohl dazu kein zwingender Grund vorhanden gewesen wäre<sup>82</sup>.

<sup>77</sup> Der Ausdruck rührt von E. Mach.

<sup>78</sup> Auch der Begriff der Gleichheit wird wohl selbst durch die Festsetzung bestimmt, daß er reflexiv, symmetrisch und transitiv sein soll.

<sup>79</sup> Vgl. hierzu Ernst Mach, „Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit“, 2. Aufl., J. A. Barth, Leipzig 1909, S. 4. – Gegen den empirischen Ursprung des Energieprinzips wendet sich auch Hans Driesch (in seiner „Ordnungslehre“. – Ich zitiere nur nach dem Gedächtnis).

<sup>80</sup> Vgl. E. Mach, l. c., S. 42 ff. – Ich würde vorziehen zu sagen: eine spezielle Form des Satzes vom zureichenden Grunde.

<sup>81</sup> Mach erläutert das l. c. S. 44 Gesagte am Beispiel eines gegen einen Widerstand rotierenden Kreisel, der dabei Arbeit leistet, während seine Winkelgeschwindigkeit abnimmt. Rotiert er jedoch „vor Widerstand geschützt“, so entfällt die Arbeitsleistung und seine Winkelgeschwindigkeit bleibt konstant, während sein Drehungswinkel sich fortwährend ändert. „Dies widerspricht dem Prinzip nicht. Die Erfahrung fügt eben hinzu, was das Prinzip nicht weiß, daß in diesem Falle nur Geschwindigkeitsänderungen, nicht aber Lageänderungen zur Quelle von anderen Veränderungen (i. e. Arbeitsleistungen) werden.“

<sup>82</sup> Vgl. Ernst Mach, „Die Mechanik in ihrer Entwicklung etc.“, 6. Aufl., S. 143: „Nur die Befangenheit des Anfängers, die sich auch der großen



Hinsichtlich der Nichtprüfbarkeit des Gravitationsgesetzes usw. an der Erfahrung wäre abermals – und mit Nachdruck – an das oben von uns über „Exhaustion in einem allumfassenden System“ zum Unterschied von „freier oder vagierender Exhaustion“ Ausgeführte zu erinnern; es scheint, daß K. ausschließlich die letztere im Auge hat. Ferner vermissen wir die Antwort auf die Frage, wie „Erfahrung“ (speziell wissenschaftliche) gegenüber bloßer *Wahrnehmung* abzugrenzen ist, ohne daß bereits Voraussetzungen verwendet würden, die zum mindesten fiktionalistisch als Festsetzungen angesehen werden könnten und auf jeden Fall nichtempirischen Ursprungs sind, wie z. B. das Kausalprinzip (s. o.).

Auch daß wir die Wahrnehmungsdaten durch Festsetzungen in eine *beliebige* Ordnung bringen könnten, *folgt* noch nicht aus dem Umstande, daß die Naturgesetze durch jene nicht eindeutig bestimmt sind, und wurde auch, soweit uns bekannt, von keinem Konventionalisten behauptet.

Am Schlusse dieses Abschnittes (S. 97) macht K. eine wichtige Bemerkung: „Der Empirismus ... kann ... nur hinsichtlich der Realerkenntnis gelten, aber nicht in bezug auf Mathematik und Logik.“ Wird dieser Satz festgehalten, so verliert der Gegensatz, in dem K. zum Konventionalismus zu stehen glaubt, immerhin ein wenig von seiner Schärfe. – Denn jedes konventionalistische System muß (im Sinne *Dinglers*) eine Darstellungsbasis aufweisen, die das „Logisch-Unabhängige“ der betreffenden Darstellung ausmacht, d. h. die Sätze, die in diesem System noch nicht logisch abgeleitet sind. Allerdings zwingt die Realität den Konventionalisten zu keinem *bestimmten* logischen Darstellungssystem, denn ein solches liefe auf sog. „Allgemeinaussagen“<sup>83</sup> hinaus, die niemals von der Realität *allein*

Forscher der Fülle des neuen Stoffes gegenüber bemächtigte, konnte bewirken, daß sie sich *dieselbe* Tatsache als *zwei verschiedene* Tatsachen vorstellten und dieselbe *zweimal* formulierten.“

<sup>83</sup> Diese „sagen aus, daß unter den und den Umständen immer, wo und wann es auch sei, etwas Bestimmtes geschehe oder gelte“ (l. c. S. 3). „Die einzigen Mittel, die wir zur Aufstellung von Allgemeinaussagen (auf dem ‚Vorallgemeinheitsstandpunkt‘) haben“, sind „nur Einzeltatsachen und Einzelaussagen. Gelingt es nicht, aus diesem Material zu Allgemeinaussagen zu gelangen, so müssen wir auf solche ... überhaupt verzichten... Die Ausdrucksweise, daß wir etwas ‚aus Erfahrung‘ ‚wissen‘, setzt gerade das Wesentliche schon voraus, (nämlich) daß es möglich sei, aus Erfahrung etwas zu wissen, d. h. für weiterhin allgemein auszusagen“ (l. c. S. 9). Auf dem ‚Vorallgemeinheitsstandpunkte‘ aber „können wir schon keinen Schluß mit der Überzeugung allgemeiner Geltung ziehen. Denn sobald sich dieser auf ein logisches Gesetz beruft, bezieht er seine Geltung aus der eines Allgemeinsatzes, (die) ... es aber auf unserem Standpunkt noch nicht gibt“. Der Naive könne zwar auch logische Schlüsse ziehen, aber ohne sich dabei *bewußt* eines allgemeinen Gesetzes zu bedienen, und daher sei die Gültigkeit solcher Schlüsse nicht objektiv begründet. Wollen wir aber solche „objektive Begründung“ haben, so müssen wir vor allem allgemeine logische Gesetze erreichen (S. 10). „Die Lösung (dieser) Schwierigkeit ... besteht darin, daß einzig *mein Wille* mich von diesem (Vorallgemeinheits-) Standpunkt zu

her voll zu begründen sind. Wird nun dementsprechend die Basis gewählt (anstatt bewiesen zu werden, was ja dem Konventionalismus widerspräche), so versagt, wie *Dingler* (l. c., S. 116) zugesteht, das Prinzip der Wahl des logisch Einfachsten; wir finden Schwierigkeiten, der Realität eine eindimensionale Mannigfaltigkeit, die die logisch einfachste wäre, als Darstellungsbasis zugrunde zu legen. *Dingler* behauptet zwar, daß auch das an sich möglich wäre, daß aber „die Tatsache besteht, daß wir schon ... im vorsynthetischen Zustande des täglichen Lebens ... eine aus rein praktischen Gründen entstandene Gepflogenheit in Hinsicht der Dimensionszahl vorfinden“, die „in der Benutzung eines dreidimensionalen ‚Raumes‘ und einer eindimensionalen ‚Zeit‘ besteht“. Und hier kommt auch *Dingler*, sich selbst zu Trotz, über eine uneingestandene, ja verleugnete Konzession an den Empirismus nicht hinweg. Auch diese „Gepflogenheit“, diese „Benutzung“ soll auf einer „Wahl“ beruhen, jedoch zu letzterer „werden wir offenbar durch gewisse zufällige Beschaffenheiten unserer physiologischen Konstitution veranlaßt (aber nicht absolut gezwungen), die wir als gegeben einfach vorfinden“. – Von „Wahl“ könnte aber hier, wie wir glauben, und unter solchen Umständen nur in einem durchaus uneigentlichen Sinne die Rede sein, denn jene „Gepflogenheit“ entwickelte sich (im Laufe der Stammesgeschichte der Menschheit) jedenfalls rein instinktiv, „automatisch“ (wie *Dingler* selbst sagt), und sicherlich ohne bewußte Wahl. Zwischen „absolutem Zwang“ und „Veranlassung durch die physiologische Konstitution“ besteht, wenigstens in dem in Rede stehenden Zusammenhange, kein wesentlicher Unterschied, sondern höchstens ein solcher des Grades – wenn es sich überhaupt um mehr als einen bloßen Wortstreit handelt. Hinsichtlich des „vorwissenschaftlichen Menschen läßt sich da, im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs zum mindesten, sehr wohl von einem „Zwang“ sprechen, und zwar von einem psychologischen, der wohl praktisch jede andere Möglichkeit ausschließt. Auch *Dingler* kommt um denselben nicht herum, wenn er sagt, daß wir zwar „vom logischen Standpunkt in der Wahl der Darstellungsbasis völlig frei“ seien, „aber im täglichen Leben eine solche Wahl schon vorfinden“ (also nicht: *träfen!* – M.), die „nur mit größter Anstrengung geändert werden könnte“ – und wenn er dann im nachhinein dieses Vorfinden durch „Festsetzung“ gleichsam legalisierend „in diesem einzigen Punkte gewissen zufälligen Einzeltatsachen der Realität“ gestattet, „uns in unserer Wahl zu bestimmen“ (S. 117). Wenn er behauptet, daß „dies Empirismus sei, so ist das wiederum bloß ein Streit um Worte; in der Sache selbst macht er auf jeden Fall dem Empirismus ein wichtiges Zugeständnis, das dadurch nicht geringer wird, daß er diese Bestimmung der Dimensions-

einer Allgemeinaussage zu führen vermag, indem er selbst die allgemeine Geltung der Allgemeinaussage garantiert“ (S. 11). „Irgend etwas müssen wir unserem geordneten Aufbau zugrunde legen. ... Wenn dann alles Weitere ‚relativ‘ ist, irgendetwas „Absolutes“ muß gewählt werden, um dann das andere damit aufzubauen. Als dieses empfiehlt sich in erster Linie der Wille (l. c. S. 12). (In der Durchführung erscheint dieser hier nur kurz skizzierte Standpunkt *Dinglers* durchaus nicht so paradox, wie es vielleicht dem ersten Anschein entspricht.)

zahl von Raum und Zeit für „rein *qualitative* Festsetzungen“ erklärt, daß er – im Widerspruch gegen sich selbst – „auch die Dimensionszahl . . . zu dem gehören“ läßt, „was von uns an die Realität herangebracht wird“ (S. 123), denn die „Beschaffenheiten unserer physiologischen Konstitution“ zählen selbst auch zur Realität – noch dadurch, daß er *E. Mach* beipflichtet, der die Konventionen für „keineswegs willkürlich, sondern mit furchtbarer Gewalt aufgedrängt“ hält (S. 124 und S. 125).

Ein nicht ganz unbeträchtliches Hindernis, zu einem inneren Verständnis des Konventionalismus zu gelangen, scheint uns – nicht etwa speziell für K. – außer in der oft unnötig paradoxalen Redeweise seiner Vertreter in dessen wenig glücklich gewähltem Namen zu liegen, der Mißverständnisse geradezu suggeriert. Versteht man „Konvention“ in der ursprünglichen Bedeutung, so ist das Wort nur auf tatsächliche und sich dieses Umstandes bewußte Übereinkommen zu beziehen, wie sie gerade bezüglich der Dimensionszahl des Raumes, seiner Euklidizität u. dgl. niemals getroffen wurden, geschweige denn auch nur prinzipiell für den „vorwissenschaftlichen“ Standpunkt in Betracht kämen. Die Paradoxie der Bezeichnung läßt vielleicht verkennen, daß der Terminus auch in einem uneigentlichen, sagen wir: fiktionalistischen Sinne gebraucht werden könnte; dann aber liegen die Dinge ein bißchen anders, und die konventionalistische Schreib- und Ausdrucksweise verliert nicht wenig von ihrer abschreckenden Physiognomie. Gesteht man unwillkürlich, nur *so genannte* „Konventionen“ einmal zu, und berücksichtigt die „furchtbare Gewalt“, mit der sie sich vielfach „aufdrängen“, so erscheint der Gegensatz zum Empirismus viel weniger tieflegend, als K. zu glauben scheint, da jene (Konventionen) doch empirisch zum mindesten veranlaßt sind, und da wohl auch die Frage der Zweckmäßigkeit nicht völlig unabhängig vom Wahrnehmungszusammenhang und ohne Rücksichtnahme auf diesen beantwortet werden kann. Vor allem aber wäre zu fragen, welcher Unterschied sich hinsichtlich der wissenschaftlichen *Konsequenzen* ergibt, wenn man die in Rede stehenden Prinzipien usw. als unwillkürliche, unbewußte „Konventionen“ (im oben erläuterten Sinne) oder als empirische Ergebnisse deutet <sup>84</sup>.

<sup>84</sup> Ein Vergleich mit dem Problem des (erkenntnistheoretischen) Realismus erscheint hier naheliegend. Dessen Standpunkt ließe sich kurz (wenn auch nicht exakt) dahin zusammenfassen: „Das Subjekt *empfängt* das Objekt (in passiver Weise)“; der des radikalen Idealismus dagegen: „Das Subjekt *erzeugt* das Objekt.“ Wenn aber dieses „Erzeugen“ kein willkürliches, sondern ein unwillkürliches, geradezu zwangsläufig erfolgendes ist, – wodurch unterscheiden sich dann diese beiden Standpunkte *in ihren Konsequenzen*? – (Erstmalig habe ich auf diesen Umstand im „Philos. Jahrbuch“, 1940, in meinem Artikel „Zur neopositivistischen Philosophie der Mathematik“, 3. Teil, hingedeutet.)



## BUCHBESPRECHUNGEN

*The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, edited by A. A. Luce and T. E. Jessop, vol. V–VII. 1953–1955, Edinburgh, Thomas Nelson and Sons Ltd. –

Seit dem Bericht über die vier ersten Bände der neuen Berkeley-Ausgabe sind drei weitere erschienen, die den erwünschten Anlaß geben, wieder auf dieses verdienstvolle Unternehmen aufmerksam zu machen. Die neuen Bände halten, was die vier ersten versprochen: die Ausgabe wird, insbesondere durch die Texte, die in ihr zum erstenmal im Druck erscheinen oder wenigstens noch nicht in Frasers Ausgabe enthalten waren, in Zukunft die maßgebende sein. Bei der Textwiedergabe sind Änderungen Frasers beseitigt worden, wenn auch die Notwendigkeit dieser Wiederherstellung des originalen Wortlautes nicht so ist, daß dadurch das große Verdienst Frasers um Berkeley beeinträchtigt würde. Was wir zur Textgestaltung der ersten Bände in Bd. 5 dieser Zeitschrift, S. 66 f., sagen konnten, gilt ebenso auch für die neuen, so daß wir uns auf einen Bericht über den Inhalt der Bände beschränken können.

Bd. V schließt die Publikation der philosophischen Werke mit *Siris* und zugehörigen Texten ab. Die beigelegten Stücke betreffen die Wirksamkeit von Teerwasser. Ein Anhang bringt die lateinische Ode von Thomas Haytor auf den Autor der „*Siris*“ sowie einen Auszug aus Boerhaves *Elementa Chemiae*. Bd. VI bringt die Texte, die sich mittelbar oder unmittelbar auf soziale Fragen beziehen. Von *Passive Obedience* hat das British Museum ein Ms. (beschrieben in *Bibliographie of Berkeley*, Oxford 1934, p. 81 f.), das sich jedoch als unüberarbeitete Fassung erwies. *Advice to the Tories who have taken the Oaths*, eine anonyme Flugschrift, wurde zuerst von Th. Lorenz Berkeley zugewiesen und im Archiv für Geschichte der Philosophie 1901 abgedruckt. Ebenso ist neu gegenüber Frasers Ausgabe hinzugekommen *The Irish Patriot, or Queries upon Queries*. Er besteht wie *The Querist*, völlig aus rhetorischen Fragen. Für den letzteren ist die Fassung der *Miscellany* von 1752 zugrunde gelegt, ein Nachtrag bringt die *Queries* der ersten Ausgabe, die hier ausgelassen worden sind. *The Irish Patriot* wurde zuerst in *The Times Literary Supplement* vom 13. März 1930 gedruckt. Außerdem enthält der Band *An Essay towards Preventing the Ruin of Great Britain*, ferner *A Discourse addressed to Magistrates and Men in Authority, Two Letters on the Occasion of the Jacobite Rebellion 1745*, *A Word to the Wise* und schließlich die *Maxims concerning Patriotism*. Band VII enthält neben einigen kleineren Stücken zu kirchlichen Fragen vor allem die Predigten, die Essays aus dem *Guardian* und die Tagebücher seiner Italienreise 1717–18, sowie *A Proposal for the better Supplying of Churches in our Foreign plantations*, *Berkeleys Petition* und seine Verse auf Amerika. Bei den Predigten bringt der Band manchen neuen Text, aber

was hinzugekommen ist, steht jedoch an Bedeutung weit hinter dem zurück, was der erste Band für die *Philosophical Commentaries* leistete.

Im ganzen bezeugen die drei neuen Bände die große Vielseitigkeit Berkeleys. Zeigt ihn Siris gleichzeitig auf medizinischen Pfaden und denen philosophischer Spekulation in Anknüpfung an die Antike, so die Stücke des 6. Bandes als Ethiker und Sozialphilosophen, vor allem aber auch – im *Querist* – als einen der scharfsinnigsten ökonomischen Denker seiner Zeit, während die Stücke des 7. Bandes ihn als Prediger, Kirchenmann, Essayisten und Reisenden vorstellen. Man wird mit Spannung dem Abschluß dieser schönen Ausgabe entgegensehen dürfen, der die Briefe bringen soll.

Hembsen.

J. v. Kempfski

Bruno Baron von Freytag gen. Löringhoff: *Logik. Ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik.* (Urban-Bücher Bd. 16) 1955 Stuttgart, W. Kohlhammer. 224 S. –

Verf. greift aus der modernen Logik einen Teil als „Logistik“ heraus und konfrontiert diese mit der „klassischen“ Logik. Dann stellt er die letztere zunächst neu dar.

Im Nicht-Formalen folgt er dem Ansatz G. Jacobys. Gegenstand seiner Logik sind daher Begriffe als „isoliert Meinbares“, *keine* Klassen. Zwischen diesen Begriffen  $X, Y, \dots$  werden folgende Relationen betrachtet: (1)  $XaY$  (alle  $X$  sind  $Y$ ), (2)  $XeY$  (kein  $X$  ist  $Y$ ) und (3)  $X\hat{e}Y$  ( $X = \text{non-}Y$  und  $Y = \text{non-}X$ ). Für  $a$  und  $e$  werden – unter Berufung auf das „dictum de omni et de nullo“ folgende Regeln angenommen:

$$(R_1) \quad XaYaZ \rightarrow XaZ,$$

$$(R_2) \quad XaYeZ \rightarrow XeZ.$$

Verf. benutzt eine nicht lineare Symbolisierung, daher wird die Symmetrie von  $e$  (ebenso von  $\hat{e}$ ) nicht eigens aufgeführt. Die Relationen  $XiY$  (manche  $X$  sind  $Y$ ) und  $XoY$  (manche  $X$  sind nicht  $Y$ ) werden auf  $a$  und  $e$  zurückgeführt durch

$$XiY \leftrightarrow X\hat{a}ZeY \quad \text{für ein } Z.$$

$$XoY \leftrightarrow X\hat{a}ZaY \quad \text{für ein } Z,$$

(Hier ist  $\hat{a}$  die zu  $a$  konverse Relation.)

Auf Grund seiner Symbolik führt Verf. den quantorenlogischen Schluß von einer Aussage  $A(X)$  auf „ $A(Z)$  für ein  $Z$ “ als eigenes Prinzip ein. Aus  $(R_1)$  bis  $(R_2)$  folgen dann Regeln der Form „ $Xr_1Yr_2Z \rightarrow Xr_3Z$ “, und zwar erhält man bei Berücksichtigung der scholastischen „Figuren“ alle Modi *Barbara*, *Celarent*, ... bis auf *Bamalip*. Dieser ergibt sich erst als abgeschwächter Modus zusammen mit *Barbari*, *Celarent* ..., wenn aus  $XaY$  bzw.  $XeY$  durch Hinzufügen von  $X\hat{a}X$  als Axiom auf  $XiY$  bzw.  $XoY$  geschlossen werden kann. Dieses Resultat wirft ein neues Licht auf die leidige Diskussion um die  $p$ -Syllogismen.

Die „unmittelbaren“ Schlüsse werden auf die Syllogismen zurückgeführt, indem für  $\hat{e}$  die Regel

$$(R_3) \quad XeY\hat{e}Z - XaZ$$

hinzugenommen wird. Die Symbolik gestattet hier den Schluß von  $X\hat{e}Y$  auf  $XeY$  als selbstverständlich zu betrachten.

Verf. vertritt die These, auch allen anderen logischen Schlüssen „lägen letztlich Syllogismen zugrunde“ (p. 113). Die Implikation „Wenn A, dann B“ wird dazu so gedeutet: es besteht eine Begriffslage derart, daß in ihr nach Hinzufügung von A syllogistisch B folgt. Die Fragestellung der modernen Logik nach den Implikationen zwischen Aussagen, die durch *beliebige Kombinationen* der logischen Partikel  $\wedge, \vee, \neg$  einschließlich der Quantoren  $\wedge_X, \vee_X$  zusammengesetzt sind, kann hierdurch allein allerdings nicht beantwortet werden. Aus seiner Implikationsdeutung ergibt sich dem Verf. die Aufgabe, in Verallgemeinerung der Peirceschen Abduktion von einer Implikation „Wenn  $X_1r_1Y_1$ , dann  $X_2r_2Y_2$ “ auf die vorausgesetzte Begriffslage zurückzuschließen. Diese Aufgabe wird vollständig gelöst.

Im 2. Teil wird das, was der Verf. „Logistik“ nennt, dargestellt. Nach den Matrizen des Aussagenkalküls wird auch der Prädikatenkalkül gestreift – für den Nicht-Eingeweihten jedoch zu kurz, für den Eingeweihten zu ungenau (z. B. p. 173 mit  $p \supset \bar{p}$  statt  $p \& \bar{p}$  als Widerspruchssatz, Russel statt Russell, Pierce statt Peirce). Verf. liegt auch nur daran hervorzuheben, wie mangelhaft die logische Begründung dieser Kalküle meist ist. Er polemisiert gegen die allgemeine Philosophiefeindlichkeit der „Logistiker“. Um dieser abzuhelpen, müßte das Buch selbst aber wohl friedfertiger geschrieben sein.

Bonn.

Paul Lorenzen

*J. M. Bocheński: Grundriß der Logistik.* Aus dem Französischen übersetzt, neu bearbeitet und erweitert von *Albert Menne*. Paderborn 1954. Ferdinand Schöningh. 124 S.

Es handelt sich hier um eine erweiterte Übersetzung von Bocheńskis *Précis de logique mathématique* (Bussum 1949). Trotz der Erweiterung hat das Buch seinen Charakter beibehalten, kein Lehrbuch zu sein, sondern ein Hilfsbuch für Studenten, die eine Vorlesung über das Gebiet hören.

Ausführlich behandelt ist die Theorie der zweiwertigen Wahrheitswertfunktoren mit allen 16 dyadischen Funktoren (gleichzeitig in der Symbolik von Peano-Russell und von Lukasiewicz) und einer Formelsammlung. Ausführlich ist auch die Syllogistik dargestellt, in axiomatischer Form nach I. Thomas mit der klassenlogischen Interpretation des Übersetzers. Ohne Beweise und oft nur die Definitionen aufzählend sind behandelt: Axiomatisierung der Aussagenlogik nach Hilbert (aber in Lukasiewicz' Symbolik), der elementare Prädikatenkalkül, der Klassen- und Relationenkalkül (bis zur Fregeschen Definition der Potenzrelation), der Modalkalkül nach O. Becker und die mehrwertige Aussagenlogik. Auch der Identitätskalkül, die logischen Paradoxien mit ihren Lösungsversuchen, die kombinatorische



Logik und die Metalogik finden auf den 100 zur Verfügung stehenden Seiten noch Erwähnung.

Da der deutsche Leser wohl kaum Bocheńskis Vorlesung hören wird, wäre hier weniger mehr gewesen. Die bloß aufgezählte Fülle muß den uneingeweihten Leser verwirren. Für den, der dagegen schon einige Kenntnis hat, kann das Buch gut als Repetitorium dienen – und dieser Leser wird auch für die eingestreuten historischen Bemerkungen dankbar sein. Insbesondere ist für den philosophisch orientierten Leser hervorzuheben, daß keinerlei Mathematik vorausgesetzt wird. Alle Beispiele sind dem umgangssprachlichen Denken entnommen.

Bonn

*Paul Lorenzen*

*Wolfgang Albrecht: Die Logik der Logistik.* 1954 Berlin, Duncker und Humblot. 60 S.

Verfasser knüpft daran an, daß nach *Hilbert-Ackermann* unter einer Aussage jeder Satz verstanden werden soll, von dem es sinnvoll ist zu behaupten, daß sein Inhalt richtig oder falsch ist. Er fragt, warum die mathematische Logik denn nicht den Begriff des Urteils beibehalte, der in der traditionellen Logik bezeichne, was obige Definition zum Ausdruck bringe. Er findet den Grund darin, daß für die math. Logik die Bedeutung von „richtig“ („wahr“) und „falsch“ gleichgültig sei. Ein Urteil ist für ihn eine entweder wahre oder falsche Vorstellungsverbindung. Der Rest dieses 1. Kapitels (Aussage und Urteil) handelt dann in Anlehnung an Kant über diesen Urteilsbegriff.

Dazu ist zu sagen: (1) Ein Satz ist ein sprachliches Gebilde, also ist auch eine Aussage ein solches. Eine Aussage im Sinne der math. Logik drückt also ein „Urteil“ im traditionellen Sinne aus. Aussage und Urteil sind mithin wohl zu unterscheiden. (2) Daß die Bedeutung von „wahr“ und „falsch“ der math. Logik gleichgültig sei, kann nur behaupten, wer die Literatur zur Semantik seit über 20 Jahren nicht kennt. Sie ist übrigens *Frege* schon nicht gleichgültig gewesen.

Die damit gegebene schiefe Front führt denn im 2. Kapitel (Urteilsquantität und Zahl) zu völligem Vorbeireden. Verf. möchte zeigen, daß die math. Logik die traditionelle „voraussetzt“. Dazu bemüht er sich zu beweisen, daß die Quantifikation in der ersteren die Zahlvorstellung beinhalte. Das Vehikel dazu bietet eine nur heuristisch bei *Hilbert-Bernays* (Grundlagen der Mathematik I, 1934, 99) benutzte Auffassung der Allgemeinheit als einer über den Individuenbereich erstreckten, evtl. „unendlichen“ Konjunktion. Wie wenig Verf. orientiert ist, zeigen auch seine Bemerkungen zur Frage der Widerspruchsfreiheitsbeweise. Er kennt lediglich den bei *Hilbert-Ackermann* (2. Aufl. 1938, S. 70) für den Prädikatenkalkül angegebenen, was ihn nicht abhält, der math. Logik S. 42 Ratschläge zu erteilen, wie sie diesen „mit dem außerordentlich uninteressanten Individuenbereich von nur einem einzigen Element“ für endliche Bereiche ausbauen könne! Das 3. Kapitel enthält eine Kritik von *HS. Łukasiewicz'* Interpretation der

aristotelischen Syllogistik. Daß HS. L. den Syllogismus als Implikation darstellt, verführt Verf. zu der Meinung, daß dieser dann und nur dann falsch sei, wenn die Prämissen wahr und die Konklusion falsch ist. Selbstverständlich handelt es sich nach HS. L. bei den gültigen Syllogismen um Implikationen, deren Allgemeingültigkeit durch die Struktur der „Prämissen“ und „Konklusion“ gegeben ist. Verf. vermag das nicht einzusehen, weil er offenbar glaubt, daß dann die Gesetze der Aussagenlogik nicht anwendbar seien, was sie doch nach HS. L. sein sollen. Damit rennt seine Kritik gegen Windmühlenflügel an.

Es hat unter diesen Umständen keinen Sinn, Einzelheiten zu diskutieren. Auch der überhebliche Ton, den Verf. für angemessen hält, dürfte kaum fehlende Kenntnisse ersetzen.

Hembsen

Jürgen v. Kempster

Oskar Becker: *Die Grundlagen der Mathematik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. (Orbis Academicus). Freiburg-München 1954. Karl Alber. 422 S.

Es beginnt sich unter den Naturwissenschaftlern und Mathematikern die Einsicht auszubreiten, daß die ahistorische Weise, in der man seine Wissenschaft zu betrachten gewohnt ist, eine eigene Orientierung in der gegenwärtigen Fülle von Problemen und Resultaten geradezu unmöglich macht. Das Studium der Geschichte führt zwar nicht zwangsläufig zu dieser Orientierung, aber ohne historisches Denken ist sie jedenfalls unerreichbar.

Der Aufgabe, die Mathematik auf die Stufe des historischen Bewußtseins zu heben, ist mit dem vorliegenden Buch ein großer Dienst erwiesen. Es beschränkt sich auf Dokumente über die Grundlagen der Mathematik und geht daher jeden Mathematiker an, andererseits ist es dadurch auch Nicht-Mathematikern zugänglich.

Um auf 400 Seiten sich nicht im Stoff zu verlieren, hat der Verf. auf historische Vollständigkeit verzichtet. Das Buch konzentriert sich auf die für die Grundlagenforschung entscheidenden Epochen. Es enthält drei große Abschnitte: die Grundlagen der Mathematik in der griechischen Klassik, die Grundlegung der Analysis im 19. Jahrhundert und die Grundlagenforschung im 20. Jahrhundert. Drei kleinere Abschnitte über die vor- und frühgriechische Mathematik, über die Entdeckung des Infinitesimalkalküls im 17. Jahrhundert und über die Grundlagen der Geometrie im 19. Jahrhundert ergänzen das historische Bild – die größeren Abschnitte sind dagegen beinahe in jeder Zeit aktuell.

Von der griechischen Mathematik erhält der Leser zunächst ein gutes Bild durch Stücke aus dem Euklid und aus antiken Kommentatoren. Die Auseinandersetzungen über das Irrationale kulminieren dann in der Exhaustionsmethode und Proportionenlehre des Eudoxos. Es folgen philosophische Reflexionen über die Mathematik, insbesondere die des Aristoteles über das Unendliche und das Kontinuum. Bei der Sachkenntnis des Verf. dürfte hier kaum eine wichtige Stelle ausgelassen sein, häufig liegt der Übersetzung eigene Textkritik zugrunde.

Aus dem 19. Jahrhundert kommen vor allem Dedekind und Cantor zu Wort. Verf. zieht außerdem einen interessanten Dialog von Du Bois-Reymond (1882) heran, in dem als Endresultat das Linearkontinuum auch als Fiktion abgelehnt wird, weil man – und zwar gerade nach Cantor – keine „stets endliche zunehmende Punktmenge sich denken kann“, deren Limes das Kontinuum ist.

Für das 20. Jahrhundert hat der Verf. sich auf die Arbeiten beschränkt, die die Sicherung der Grundlagen als ihr Problem haben. Die verschiedenen Axiomatisierungen der Mengenlehre und der „höheren“ Prädikatenlogik bleiben daher unberücksichtigt, ebenso wie die modernen Untersuchungen der Logikkalküle als Selbstzweck. Vom Logizismus sind Frege und Russell vertreten. Ausführlicher kommt der Intuitionismus zu Wort. Der erhellende Aufsatz von Weyl „Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik“ (1921) ist fast vollständig abgedruckt. Die Beweistheorie wird durch Stellen aus Hilberts Vorträgen 1904 und 1926 belegt. Von Gentzens Widerspruchsfreiheitsbeweis sind die Ausführungen über den finiten Charakter der „transfiniten“ Induktion wiedergegeben. Dazu wird der phänomenologische Aufweis iterierter Reflexionen durch Husserl zitiert. Seine eigenen Untersuchungen hat der Verf. hier leider ausgelassen. Als letztes sind zwei Arbeiten des Ref. als zur Beweistheorie gehörig angeführt. In der Beurteilung der gegenwärtigen Situation wird sicher mancher Kenner anders denken als der Verf., für die Ermöglichung dieser historischen Zusammenschau wird ihm jedoch jeder dankbar sein müssen.

Bonn

Paul Lorenzen

*Erhard Tornier und Hans Domizlaff: Theorie der Versuchsvorschriften der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Stuttgart 1952. W. Kohlhammer. 108 S.*

Die vorliegende Arbeit versucht eine Begründung der Wahrscheinlichkeitsrechnung allein mit Hilfe des Begriffes der Versuchsvorschrift zu geben. Jede Versuchsvorschrift gibt *erstens* an, wie der Versuch durchzuführen sei, oder allgemeiner: welcher Phänomenablauf als Versuchsvorgang zu gelten habe („Ablaufsregelung“), und *zweitens*, was jeweils als Versuchsergebnis notiert werden soll („Anschreibregel“). Unter Befolgung der Versuchsvorschriften erhalten wir immer nur endliche Versuchsserien, die die Grundelemente der aufzustellenden Wahrscheinlichkeitstheorie sind. So glauben die Verfasser eine Begründung der Wahrscheinlichkeitsrechnung zu geben nur mit Hilfe von Elementen, die in der Erfahrung realisierbar und kontrollierbar sind. Durch die Versuchsvorschriften werden so die Wahrscheinlichkeiten ausschließlich als „relative Häufigkeiten“ definiert. Die Definition der „Wahrscheinlichkeit“ durch metrische Systeme, die immer erfahrungstranszendente Bestimmungen enthalten, lehnen die Verfasser ausdrücklich ab. Wahrscheinlichkeiten sind nach ihrer Meinung empirisch ermittelbare „Materialkonstanten“ der Versuchsvorschriften, insbesondere der Ablaufsregelung. So sei die Wahrscheinlichkeitsrechnung Naturbeschreibung oder, wie die Verfasser sich im Anschluß an *R. v. Mises* (dessen Wahr-



scheinlichkeitstheorie sie weitgehend annehmen) ausdrücken: sie sei „mathematische Naturwissenschaft“.

Diese Bezeichnung ist freilich irreführend und darf nicht in dem Sinne verstanden werden, die Wahrscheinlichkeitsrechnung sei ein Teil der Physik und ihre Gesetze würden ausschließlich durch Mittel der physikalischen Beobachtung gewonnen. Vielmehr soll damit nur behauptet werden, daß alle Sätze der Wahrscheinlichkeitsrechnung als Aussagen über empirische Phänomenabläufe gedeutet und dann durch die Erfahrung überprüft werden können. Nun ist es ja zweifellos richtig, daß die Wahrscheinlichkeitsrechnung in den empirischen Wissenschaften vielfach Anwendung findet. Allein die logische Analyse der Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung hat erkennen lassen, daß „Wahrscheinlichkeit“ stets eine funktionale Beziehung zwischen Bereichen von Elementen (d. h. zwischen „Mengen“, „Klassen“, „Intervallen“) ist. Dabei haben wir weitgehend freie Hand, durch welche Funktion wir in einem gegebenen Fall die „Wahrscheinlichkeit“ definieren wollen. In jedem Fall wird die Wahrscheinlichkeit der in Betracht kommenden Fälle erst durch Auswahl und Festsetzung einer definierenden Funktion (bzw. eines Funktionensystems), der sogenannten „Wahrscheinlichkeitsmetrik“, eindeutig als beschreibende Größe bestimmt. Wahrscheinlichkeitsmetrische Systeme gibt es unendlich viele, zwischen denen, wie die Forschung gezeigt hat, eine in mathematischer Form darstellbare Relation besteht<sup>1</sup>. Eines der metrischen Systeme definiert die sogenannte „statistische Wahrscheinlichkeit“, eben jene, die die Verfasser des vorliegenden Buches allein als „Wahrscheinlichkeit“ gelten lassen wollen.

Vom logischen Gesichtspunkt muß demnach die von den Verfassern entwickelte Theorie als die Darstellung der die statistische Wahrscheinlichkeit definierenden Wahrscheinlichkeitsmetrik angesehen werden. Die Art der von ihnen gegebenen Begründung ist die mengentheoretische, die aufgestellten Axiome gestatten die Ableitung der Formeln der herkömmlichen Wahrscheinlichkeitsrechnung. Freilich muß hier einer Deutung entgegengetreten werden, die die Verfasser ihrer Theorie zu geben geneigt sind. Sie glauben durch die durchgehende betonte Kennzeichnung der „Wahrscheinlichkeit“ als einer Materialkonstante der Ablaufsregelung eine, wie sie sich ausdrücken, „inhaltliche“ Definition der Wahrscheinlichkeit gegeben zu haben, die sich grundsätzlich von den maßtheoretischen Definitionen unterscheidet. Diese Ansicht ist unrichtig.

Die Definition der „Wahrscheinlichkeit“ als durchschnittliche Häufigkeit läßt sich wohl als eine inhaltliche Kennzeichnung verstehen. Um aber alle Regeln der Wahrscheinlichkeitsrechnung zu erhalten, müssen die Wahrscheinlichkeitswerte als Grenzwerte definiert werden, was ja auch die Verfasser tun (S. 23 ff., 26 ff., 38, 78 ff.). Es ist aber eine irrtümliche Voraus-

<sup>1</sup> Vgl. B. Juhos „Wahrscheinlichkeitsschlüsse als syntaktische Schlußformen“, Studium Generale VI., H. 4, 1953, S. 206–214, und „Mögliche Gesetzformen in der Quantenphysik“, Philosophia Naturalis III, H. 2, S. 211–237. Ferner R. Carnap „The Continuum of Inductive Methods“, USA Chicago 1952

setzung, daß durchschnittliche Häufigkeiten den Charakter von Grenzwerten haben. Denn zu jedem Grenzwert lassen sich Zahlen  $\varepsilon > 0$  und  $n$  angeben, so daß für beliebige  $a_{n_1}$  und  $a_{n_2}$ , wenn  $n_1, n_2 > n$ , die Differenz  $a_{n_1} - a_{n_2} < \varepsilon$  wird. Bei einem relativen Häufigkeitswert muß diese Bedingung nicht erfüllt sein. Es wird da nur verlangt, daß mit anwachsender Zahl der Fälle der Häufigkeitswert angenähert wird, wobei aber an jeder Stelle der Folge Abweichungen der Durchschnittswerte vom betreffenden Häufigkeitswert in unbestimmter Größe zulässig sind, wenn nur bei weiterer Fortsetzung der Folge dann wieder eine entsprechende Annäherung stattfindet. Wenn aber Wahrscheinlichkeitswerte als Grenzwerte definiert werden – was immer erfahrungstranszendente Bestimmungen erfordert, gleichviel mit Hilfe welcher Funktion die Definition erfolgt –, so bedeutet dies die Festsetzung einer Wahrscheinlichkeitsmetrik. Darum glauben wir, daß auch die Theorie unserer Verfasser – entgegen ihrer Meinung – eine maßtheoretische Begründung der Wahrscheinlichkeitsrechnung ist.

Ein besonderes Verdienst dieser Arbeit ist die Analyse der Versuchsvorschriften, die Unterscheidung von Ablaufsregelung und Anschreibfolge, im Hinblick auf welche Bestimmungen die Axiome und Definitionen aufgestellt werden. So gewinnt der Leser im ersten Teil des Buches in leicht verständlicher Weise ein Bild von der Anwendbarkeit der Wahrscheinlichkeitsrechnung in der empirischen Beschreibung. Der zweite Teil bringt die mathematische Darstellung des Axiomensystems unter der von den Verfassern selbst gestellten Bedingung der „Meßbarkeit“ der zueinander in Beziehung gesetzten Mengen. Als Einführung in die umfangreiche und schwierige Wahrscheinlichkeitsliteratur kann das Buch besonders empfohlen werden.

Wien

B. Juhos

*John R. Weinberg: Die Dynamik des schöpferischen Akts.* Ein Beitrag zur Reifung der Geisteswissenschaften. 1954, Göttingen. Verlag für Psychologie, Dr. C. J. Hogrefe. 148 S.

Die vergleichsweise Rückständigkeit der Geisteswissenschaften wird im allgemeinen als eine bedauerliche, aber unabänderliche Tatsache hingenommen, in der Annahme, daß nur eine mehr oder weniger ferne Zukunft allmählichen Fortschritt bringen kann. Weinberg ist wohl der erste Autor, der, über ein bloßes, allgemeines Programm hinaus, zur Förderung der Reifung einen konkreten und entschiedenen Schritt unternimmt, und zwar, um dies vorweg zu sagen, einen Schritt von bemerkenswerter Originalität und Kühnheit.

Die Reifung der Geisteswissenschaften ist, nach seiner Überzeugung, deshalb so dringend notwendig, weil, solange diese Aufgabe nicht erfüllt ist, von der Wissenschaft ein nihilistischer und lähmender Einfluß auf die Kultur ausgeht. Die Naturwissenschaften zeichnen die Realität als einen Zusammenhang ungeheurer Energien, mechanischer, chemischer, elektrischer, animalischer Kräfte, deren Eigenart und Regelmäßigkeit sie in weitem Umfang rational zu durchdringen gelernt haben. Die Geisteswissenschaften

dagegen haben bisher nicht vermocht, in gleicher Weise die in der Kultur wirksamen Energien zu verstehen. Sie haben auf diese entweder mit bloß beschreibenden Entitäten hingedeutet, wie den Begriffen der Vernunft oder der Werte, hinsichtlich deren effektiver dynamischer Wirksamkeit sie den Beweis schuldig bleiben, so daß diese Entitäten ohnmächtig anmuten, das Leben der Kultur wirklich zu regulieren; oder aber sie haben die in der Kultur wirksamen schöpferischen Energien mißdeutet, nach Analogie von Naturkräften mechanischer oder animalischer Art, wie etwa in Nietzsches Lehre von dem ganz aus Machtwillen bestehenden menschlichen Raubtier, womit die Geisteswissenschaften dem Nihilismus direkt die Tür öffneten. In beiden Fällen ist das Ergebnis, daß die Wissenschaft nicht nur zum Leben der Kultur keine eigene regulative Idee beiträgt (das Buch entlehnt diesen Ausdruck Kants), sondern mit ihrem negativen Einfluß die von Religion und Philosophie produzierten Ideen belastet.

Dieser Zustand aber ist, nach Weinberg, nicht unabänderlich, vielmehr nur der Tatsache zuzuschreiben, daß die Geisteswissenschaften es bis jetzt nicht vermocht haben, die in der Kultur wirksamen Energien in ihrer Eigenart und inneren Gesetzlichkeit zu begreifen; und dieses Versagen wiederum hängt zusammen mit einem gleichmäßig von den Gelehrten aller Richtungen begangenen *proton pseudos*, darin bestehend, daß sie, wie selbstverständlich, wenn sie überhaupt über Beschreibung hinausgingen, auf diese Energien einfach die aus der Naturwissenschaft geläufigen dynamischen Prinzipien übertrugen und sie folglich nach Analogie mechanischer oder elektrischer Kräfte behandelten. Wie die Arbeit überzeugend nachweist, zeigen aber die schöpferischen Energien des Menschen dynamische Charakteristiken, die von denen solcher Kräfte *grundsätzlich* verschieden sind. Das Ergebnis ist, daß sich ihnen gegenüber die Schemata der Kausalität und dynamischen Wechselwirkung als unzulänglich herausstellen. Um die Dynamik des schöpfersichen Akts – den der Verfasser versteht als *das* Grundphänomen der Kultur – korrekt zu formulieren, zeigt sich die Einführung eines neuen, dritten, noch umfassenderen dynamischen Grundprinzips als erforderlich, das in der Arbeit unter dem Namen „Prinzip der Integration“ vorgelegt wird. Dieses Prinzip – mit dem übrigens die dem dialektischen Schema Hegels zugrundeliegende psychologische Einsicht bewahrt und weiterentwickelt wird – wird erstmalig dem eigentümlich transzendierenden Charakter der kulturellen Energien gerecht, dergestalt, daß es die Geisteswissenschaften zu deren rationaler Durchdringung befähigt und sie instandsetzt, zum Dasein der Kultur nunmehr ihre eigene regulative Idee beizutragen, so daß sie die integrative Funktion von Religion und Philosophie verstärkt und bekräftigt.

Im Rahmen einer Besprechung kann nicht mehr getan werden als auf die eigenartige und interessante Problemstellung der Abhandlung hinzuweisen. Aus dieser ergibt sich eine neuartige Schnittführung durch das Tatsachenmaterial, in dem die Arbeit daher wesentliche Züge entdeckt, die von früheren Untersuchungen entweder gar nicht gesehen oder nicht in ihrer wahren Bedeutung gewürdigt worden sind. Mit der Aufdeckung dieser dynamischen Grundzüge oder Grundtatsachen des schöpferischen Akts



erweist sich das in der Abhandlung eingeführte neue Prinzip als fruchtbar und bedeutsam. In der bisherigen Debatte wollten die einen die Psychologie auf geisteswissenschaftliche Beschreibung beschränken, die andern sie naturwissenschaftlich verknüpfend verfahren lassen. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Arbeit beide Seiten dieser Alternative ablehnt und eine neue dritte Lösung vertritt: eine dynamische Verknüpfung spezifisch geisteswissenschaftlicher Art. Im Zusammenhang mit ihrer Ablehnung rein beschreibenden Verfahrens steht ihre ausgesprochen polemische Haltung gegenüber der Philosophie, und zwar jeder Philosophie, der Philosophie „als solcher“, die sie mit substanzbegrifflicher Beschreibung identifiziert. Sie will die besondere Funktion, die sie ihr zugesteht, von der der Wissenschaft streng geschieden wissen. Jede Wissenschaft muß, ihr zufolge, sich mit der Erreichung ihres Reifestadiums von der Philosophie emanzipieren. Alle philosophisch gedachten Konzepte sind für sie ein für allemal wissenschaftlich unbrauchbar und unreif und auszumerzen. Die Arbeit bemüht sich aktiv um solche Ausscheidung der aus der Philosophie stammenden deskriptiven Entitäten innerhalb der Psychologie. In der Verfolgung dieses Ziels gibt sie den, unseres Wissens, ersten Umriss einer Psychologie des phylosophischen Denkens, dessen eigentümliche innere dynamische Spannung sie zu bestimmen sucht.

Mit ihrer sowohl gegen die Naturwissenschaftler wie gegen die Philosophen gerichteten Polemik wird die Untersuchung fraglos manchen Widerspruch herausfordern. Man wird aber kaum leugnen können, daß sie wichtige neue Einsichten bringt, durchweg anregend wirkt und von einer ungewöhnlichen Selbständigkeit und Energie des Denkens zeugt.

Charles Kobler

Paul Weiss: *Man's Freedom*. Yale University Press. 1950, New Haven, Connecticut. IX und 325 S.

Der Titel des Buches läßt eine Abhandlung über die Frage der Willensfreiheit vermuten; aber um dieses Problem handelt es sich nicht – oder dies doch nur ganz gelegentlich. Das Thema ist weit umfassender und zielt im Grunde genommen auf nichts Geringeres als auf den Aufbau einer allumfassenden Ethik, gesehen unter dem Aspekt der Wirkung menschlicher Handlungen auf und innerhalb des menschlichen Verbandes. Hierbei verschwinden dieser Grundeinstellung entsprechend die Probleme ethischer Gesinnung und ethisch belangvoller Handlung hinter dem Ineinander von Wirkung und Gegenwirkung, so wie dies sich dem Auge des analysierenden Moralphilosophen entfaltet. Wir leben niemals außerhalb unserer Gesellschaft (49). Diesen Vorstellungen gegenüber die Bedeutsamkeit des Einzelmenschen nun doch wieder zur Geltung zu bringen, das erweist sich als das Hauptanliegen. Die Gestaltung des Themas zielt also mitten hinein in die Problematik der Sozialphilosophie.

Hierbei wird an keiner Stelle mit Voraussetzungen gearbeitet, die – wenn auch vielleicht unbewußt – als selbstverständlich unterstellt werden. Der

Aufbau gewinnt dadurch eine feste Geschlossenheit; Vertrautheit mit einer vorangegangenen Veröffentlichung „Nature and Man“ wird nicht vorausgesetzt. Als leitender Maßstab bei diesem Aufbau erweist sich die Idee schöpferischer Gestaltung, also die Frage, welchen Gebrauch der individuelle Mensch auf Grund der ihm wesenseigentümlichen Freiheit von den ihm – ohne Willensakt – gegebenen Möglichkeiten macht. Das leitet, in objektive Betrachtung gerückt, zu dem Versuch, gegenüber der Subjektivität tatsächlicher Wertungen die Idee des Wertes selbst zu begründen, also zu einer objektiv fundierten Wertlehre zu gelangen.

Daß trotz der Breite der Einstellung und des Zieles selbst Beweisführung und Ergebnisse nicht recht befriedigen, liegt einmal daran, daß gegenüber der oft ganz vorzüglichen Analyse und den dadurch gewonnenen Ausblicken die diesen Dingen immanente Dialektik der Begriffe zu kurz kommt, was sich besonders bei dem – nicht überzeugend gefaßten – Übergang der Ausführungen zu normativer Betrachtungsweise aufdrängt, z. B. bei den Deskription und Wertung vermengenden – Darlegungen zum Begriff des Freundes (214), oder bei der Kritik ‚provinzieller‘ (d. h. persönlich-subjektiver) Vorstellungen. Zum anderen hemmt die spezifische Art indirekter Beweisführung, die durchweg festgehalten wird. „Würde es sich anders verhalten, als hier dargestellt wird: so wäre diese und diese Erscheinung oder diese und diese Tatsache nicht zu erklären; oder auch: so wäre diese und diese Folgerung (die offensichtlich unrichtig ist) unvermeidlich.“ So und ähnlich wird nahezu immer argumentiert. Mit solchen, oft mehr konträren als kontradiktorischen Argumenten verliert das Gebäude, das da ausgerichtet werden soll, nicht nur an Glanz, sondern die Begriffe, die das Fundament bilden sollen, bleiben ohne Prägnanz und Tragkraft.

So kommt es, daß die ‚golden rule‘, zu der Verfasser gelangt, in der Luft schwebt und in der Formulierung über einen enggefaßten, wenn auch gegliederten kategorischen Imperativ nicht hinauskommt. Entsprechendes gilt für das, was über die Idee einer absoluten Moralität gesagt wird (102), oder z. B. über den Gedanken des Naturrechts (155). Naturrecht, so hören wir, stellt fest, wie die Glieder einer jeden Gemeinschaft zu handeln haben, wenn sie vernunftgemäß (rational) und richtig (right) handeln wollen. Aber wie wird die Werthaftigkeit vernunftgemäßer Wollensweise überhaupt begründet? Und wie die Werthaftigkeit des ‚Richtigen‘? Daß jedes positive Recht in sich selbst Naturrecht in eine Formel zu bringen versucht (und dabei notwendig hinter dem gesetzten Ziel zurückbleibt), ist schon rein tatsächlich gesehen nicht richtig und läßt sich selbst theoretisch nur dann vertreten, wenn den individuellen Bedingungen des besonderen Falles durch immer weitergehende Verallgemeinerung die spezifische Besonderheit genommen werden. Oder wie läßt sich schließlich beweisen, daß nur der eine Schau wahrer Schönheit haben kann, der in seinen Handlungen von den Rechten und Nöten anderer geformt wird (176)? Das sind – nicht nur hier – wunderbare Gedanken, aber Visionen sind noch nicht in sich gegründete Beweise ethischer Wahrheiten oder der ethischen Fundierung ästhetischer Werte. Und selbst da, wo in unmittelbarer Auswirkung der indirekten Beweisführung der Begriff eines absoluten Unrechts eingeführt

wird, bleibt der Beweis offen angesichts der immer wieder betonten Relativität tatsächlicher Wertungen.

Man hat das Gefühl, daß die Gedankengänge auf halbem Wege stehenbleiben. Anregend sind sie auf jeder Seite; und die Perspektiven, die gewonnen werden, sind oft ‚geschaut‘ und aufrüttelnd, aber in der positiven Begründung ethischer Einstellung überhaupt bleibt man unbefriedigt. Und das ist schade; denn in vielen Einzeldingen wäre das Buch sehr geeignet, dem deutschen Leser einen Begriff von der Arbeitsweise der zeitgenössischen amerikanischen Moralphilosophie zu geben (Verfasser ist Professor an Yale University) und von der wunderbaren Unbefangenheit, mit der in den Deskriptionen den Lebensproblemen gegenübergetreten wird.

Plymouth

M. S. Shellens

Theodor Viehweg: *Topik und Jurisprudenz*. 1953 München, C. H. Beck. 75. S. -

Niemand, der sich für rechtsphilosophische Fragen interessiert, sollte an dieser Schrift vorübergehen. Sie verfährt mit Umsicht und Geschick den Grundgedanken, daß die Jurisprudenz in ihrer Gesamtstruktur nur vom Problem her bestimmt werden könne, ihre Begriffe und Sätze in spezifischer Weise an das Problem gebunden bleiben müssen und deshalb auch nur in eine „Implikation“ gebracht werden dürfen, soweit das Problem es erlaubt (S. 66). Man wird diesen Grundgedanken aus der, an N. Hartmanns Rede-weise vom „Problemendenken“ angelehnten Formulierung am besten in die negative Feststellung übersetzen: die Struktur des Gegenstandes, mit dem es die Jurisprudenz zu tun hat, läßt sich nicht adäquat in einem axiomatisch-deduktiven System darstellen.

Als methodologische Folgerung zieht der Vf. daraus, daß die der Jurisprudenz angemessene Methode in der Topik zu suchen sei. Er folgt hierin einem Hinweis *Vicos* (de nostri temporis studiorum ratione, 1708; deutsch u. d. T. Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung, Godesberg 1947 bei H. Küpper). Vf. skizziert zunächst eine Geschichte der Topik (§ 2 Aristotelische und ciceronische Topik; § 3 Analyse der Topik), insbesondere in bezug auf die Jurisprudenz (§ 4 Topik und ius civile; § 5 Topik und mos italicus) und setzt sie zur ars combinatoria bei *Leibniz* in Beziehung (§ 6). Dann folgt eine systematische Erörterung über Topik und Axiomatik (§ 7) und die Nutzenanwendung auf die Zivilistik (§ 8).

Was die Ausführungen über *Aristoteles* betrifft, so wird man es bedauern dürfen, daß Vf. die neuere Literatur seit *H. Maier* nicht heranzieht, weder *Solmsen*, noch *Ross*, *Gohlke* oder *Kapp*. (Schilling, Z. f. phil. F. V/2 bietet gerade für die Topik keinen Ersatz.) So läßt sich die Topik des *Aristoteles* sicherlich nicht als „Anwendung“ der „von ihm erarbeiteten Logikwissenschaft“ auf die alte Disputierkunst auffassen; Top. II-VII, 2 sind sicherlich älter als Anal. pr. (wohl auch Top. I) und dadurch gekennzeichnet, daß *Aristoteles* seine „Logikwissenschaft“ eben noch nicht erarbeitet hatte, sondern mit der Topik den ersten Schritt zu dieser tat. Dann aber läßt



sich diese Frühform der aristotelischen Logik kaum als eine selbständige Disziplin neben die Logik der Analytiken stellen, insbesondere wäre das Verhältnis von Anal. pr. II zur Topik zu untersuchen gewesen. Weiterhin stimmt es auch nicht, daß Aristoteles der Topik lediglich den Namen gegeben habe, während er die Sache selbst vorgefunden hätte (S. 14); Aristoteles Feststellung 183b 34 ff., es sei nichts vorhanden gewesen, ist kaum nur auf die Soph. El., an deren Ende sie stehen, sondern auf die gesamte Topik zu beziehen und trifft durchaus zu. (Die Wendung S. 9 „der von Aristoteles' geschaffene Kunstausdruck *Topoi*“ ist eine mißverständliche Wiedergabe von Rolfs' korrekter Feststellung, Aristoteles habe das Wort *Topos* zu einem Kunstausdruck geprägt.)

Nun verschlagen diese kritischen Bemerkungen für die weitere historische Darstellung des Vfs. nicht viel; denn die Entwicklung, die Vf. ins Auge faßt, knüpft an *Ciceros* Topik an. (Zu vgl. wäre gewesen: Thielscher in Philol. Bd. 68 N. F. 21, 1908.) Die Sache rückt damit unter den Aspekt der Rhetorik, das Sammeln von Gesichtspunkten und ihre Zusammenfassung in Katalogen. Dies spürt Vf. nun im römischen Recht auf; es kommt sehr schön heraus, wie gerade die „topische“ Behandlung des römischen Rechtes durch die ma. Jurisprudenz dessen Fortentwicklung ermöglichte, während eine Systematisierung wie eine Blockade gewirkt hätte. Wie es nicht anders sein kann, bleiben genug Fragen offen; eine Geschichte der Topik ist ein Desiderat und konnte auch für den juristischen Bereich nicht in dieser Schrift, die eine systematische Absicht hat, geleistet werden. So könnte man fragen, ob nicht insbesondere das 8. Buch der aristotelischen Topik, wie in der Scholastik seit Joh. von Salisbury, so auch bei den Juristen Spuren hinterlassen habe. (Hingewiesen sei auch auf den Kommentar des Dionysius Godofredus zur Topik in seiner Cicero-Ausgabe.)

In systematischer Hinsicht sieht Vf. vier Einbruchsstellen der Topik in die Jurisprudenz: (1) in der Tatsache, daß die Rechtsordnung ständig gewissen Änderungen unterworfen ist, (2) bei der sog. Rechtsanwendung, (3) im Gebrauch der genuinen Sprache und (4) in der Interpretation des schlichten Sachverhaltes, durch den dieser erst juristisch irgendwie handlich gemacht wird. Dabei erkennt Vf. das relative Recht von Systematisierungsversuchen durchaus an; nur zeigt er, für mein Urteil überzeugend, daß von einem angeblich implizit vorhandenen deduktiven Rechtssystem nicht die Rede sein kann.

Bei dem letzten Paragraphen über Topik und Zivilistik wird man es bedauern dürfen, daß Vf. seine Anschauungen nicht in größerer Breite entwickelt hat. Er begnügt sich damit, an einigen Beispielen zu zeigen, wie die Topik in der neueren Zivilistik wirksam ist. Er erörtert nacheinander *Jherings* Einführung des „*Topos*“ Interesse, *F. v. Hippels* bekannte Abhandlung zur Gesetzmäßigkeit juristischer Systembildung (1930), *Essers* Aufweis naturrechtlicher Elemente in dogmatischen und konstruktiven Rechtsgedanken (ital. 1952) und schließlich *Wilburgs* „Entwicklung eines beweglichen Systems im bürgerlichen Recht“ (1950).

Nun ist es gewiß völlig richtig, daß man im Recht in der Regel einer Vielzahl von Grundsätzen bedarf, wenn man einem konkreten Falle „gerecht“

werden will. Die strikte Durchführung eines einzelnen Grundsatzes führt oft zu sehr unbefriedigenden Ergebnissen. Aber so gern man dem Vf. in seiner Forderung zustimmt, dem Problem, das der jeweilige Fall aufgibt, nahezu bleiben und alle nötigen Gesichtspunkte ins Spiel zu bringen, so läßt doch die Topik methodisch den Juristen da im Stich, wo es sich um die Frage der *Vollständigkeit* der Gesichtspunkte, die herangezogen werden müssen, handelt. Wenn wir nicht an der Struktur einer zu entscheidenden Rechtslage – also des „Problems“ – einerseits und an der Struktur der Rechtsordnung andererseits einen festen Halt haben – und die Topik ist keine Methode zur Erhellung der einen wie der andern –, so hat die „topische“ Behandlung des Falles ihre Gefahren. Unsere Jurisprudenz leidet eher an einer Überfülle an Topoi als an einem Mangel an solchen. Man vermißt die Maßstäbe für die Maßstäbe, mit denen gemessen werden soll, und solche liefert die Topik weder, noch kann sie es.

Diese Einschränkungen sollen das Verdienst der vorliegenden Arbeit nicht verkleinern. Schon daß der Vf. den Gegenstand in neue Beleuchtung gerückt und mannigfache Gedanken angesponnen hat, die weiterzudenken sich lohnt, sollte ihr alle Beachtung sichern. Denn wenn nicht alles täuscht, so muß doch wohl ein neuer Weg gefunden werden, wenn man aus dem Zirkel, in dem unsere Rechtsphilosophie uns unermüdlich und wortreich herumführt, herausgelangen will. Dazu ist hier ein Versuch gemacht.

Hembsen.

Jürgen v. Kempski

*Hans Welzel: Um die finale Handlungslehre* (= Recht und Staat Nr. 146), 1949 (31 S.); *Werner Niese: Finalität, Vorsatz und Fahrlässigkeit* (= R. u. St. Nr. 156/7), 1951. Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 66 S.; *Armin Kaufmann: Lebendiges und Totes in Bindings Normentheorie. Normlogik und moderne Strafrechtsdogmatik*. 1954 Göttingen, Otto Schwarz. 311 S. –

Die Diskussion in der deutschen Strafrechtswissenschaft steht seit längerer Zeit im Zeichen der „finalen Handlungslehre“ *H. Welzels*, ohne daß es diese freilich bisher zur vorherrschenden oder, mit dem üblichen Ausdruck, „herrschenden“ Lehre gebracht hätte, von der Praxis zu schweigen. Dabei zeichnet sich die Lehre Welzels vielfach durch bemerkenswerte Einfachheit ihrer Lösungen aus, aber ihr hängt, wenn ich recht sehe, nach, daß sie ihren Ausgangspunkt weniger im Gesetz als in gewissen mehr philosophischen Überlegungen über das Wesen der Handlung sucht. (Dies im Gegensatz zu dem bedeutenden Buche von *H. Kantorowicz*: *Schuld und Tat*, Zürich 1933 bei Orell Füssli, das nach 1933 für die deutsche Wissenschaft praktisch nicht existierte und seit 1945 nicht die Beachtung gefunden hat, die es immer noch verdient.) W. will konsequent zur Geltung bringen, daß jede Handlung final bestimmt ist. Er nennt seinen Begriff der Finalität „ontologisch“, wie den der Kausalität. Finalität ist für ihn „ein gegenständliches Strukturgesetz des Seins, und zwar des menschlichen Handelns“. Daher rechnet er den Vorsatz zum Tatbestand – dies ist die entscheidende dogmatische Konsequenz, die er aus seinem „ontologischen“ Ansatz zieht. Üblicherweise faßt

man den Vorsatz als Art oder Element der Schuld, während er nun als Objekt einer Bewertung, die Schuld selber als Relation zwischen ihm und dem angelegten Wertmaßstab erscheint. Gewisse Schwierigkeiten ergeben sich in bezug auf die – nach herrschender Terminologie – andere Schuldart, die Fahrlässigkeit; Niese sucht sie nicht ohne Eleganz aufzulösen. In Einzelheiten dieser Kontroversen kann hier nicht eingegangen werden.

Freilich mag es zweifelhaft erscheinen, ob die Strafrechtswissenschaft für ihre Zwecke die Ontologie bemühen müsse, ein Gebiet von Fragezeichen. Aber wenn man Finalität für eine Kategorie hält, so sollte man sie nicht ständig mit Handlung, also einem empirischen Vorgang, in einen Topf tun. Das Vorwissen der zu verwirklichenden Handlungsfolgen ist nach Welzel „essentieller Bestandteil der Finalität, ja ihr konstitutives Element“, der Vorsatz ist „essentielles Moment der Finalität, die Vorsätzlichkeit ist ihm vom Begriff der Finalität unabtrennbar usw. Bei Niese ist's ebenso: da gewinnt eine verbrecherische Handlung ihren verbrecherischen Charakter aus ihrer „verbrecherischen Finalität“. „Vorsatz“ sei mit „Finalität“ nicht ohne weiteres gleichzusetzen, zwar nicht darum, weil er substantiell etwas anderes wäre als Finalität, sondern deshalb, weil zwar Vorsatz seinem Wesen nach stets Finalität, nicht aber alle Finalität Vorsatz sei; er sei ein Unterbegriff der Finalität. Welzel gelte der Vorsatz offenbar als eine außerjuristische Bezeichnung für die Kategorie der Finalität. Als „final“ werden Wille, Vorsatz, Handlung, Handlungsbegriff, Handlungslehre bezeichnet, obwohl bekanntlich die Eigenschaft eines Gegenstandes nicht schon Eigenschaft seines Begriffes ist. Auch sonst findet sich solche, zumindest terminologische, Unsauberkeit; so wenn Niese expressis verbis sagt, der Tatbestand der versuchten Sachbeschädigung laute „sinngemäß“: „Wer den Entschluß ... betätigt ... , wird ... bestraft“, so daß man, da Niese kurz vorher gesagt hat, der Vorsatz sei die auf Verwirklichung eines Tatbestandes gerichtete Finalität, annehmen darf, daß der Vorsatz des Rechtsbrechers darauf geht, hinter Gitter zu kommen. Für eine Auseinandersetzung mit Wetzels Lehre ist hier nicht der Ort; sie müßte zuvor diese Theorie in eine logisch einwandfreiere Sprache übersetzen. Erst dann ließe sich auch übersehen, was an philosophischen Voraussetzungen benötigt wird und was nicht. Noch deutlicher wird das in der dritten hier anzuziehenden Schrift, in der ein Schüler Wetzels die Bindingsche Normentheorie nach kritischer Sichtung mit der finalen Handlungslehre zu verbinden sucht. Der aufgewandte Scharfsinn Kaufmanns hat mich freilich nicht davon überzeugen können, daß Bindings Normenreich etwas anderes ist als die „fata morgana der Rechtswelt“, wie Kantorowicz es genannt hat. Es scheint mir auch, daß K. über die Gründe, die gegen die Bindingsche Normentheorie (und gegen die Imperativentheorie) ins Feld geführt worden sind, allzuleicht hinweggeht. Wie dem auch sei, so erweist sich doch eben auch hier, daß die Philosophie es seit langem versäumt hat, den fundamentalen rechtsphilosophischen Fragen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Beachten Sie bitte die  
Hembsen.

Jürgen v. Kempski



## WICHTIGE MITTEILUNG

Herausgeber und Verlag freuen sich mitteilen zu können, daß von Band 3 an das Archiv für mathematische Logik als selbständige Zeitschrift erscheint:

### Archiv für mathematische Logik und Grundlagenforschung

*Herausgeber:* Hans Hermes, Münster i. Westf.; Jürgen v. Kampski, Hembesen, Krs. Höxter; H. Arnold Schmidt, Marburg/Lahn.

*Beirat:* P. Bernays, Zürich; E. W. Beth, Amsterdam; R. Feys, Brüssel; L. Kalmár, Szeged; O. Ketonen, Helsinki; H. Scholz, Münster i. Westf.; T. Skolem, Oslo; A. Tarski, Berkeley/Calif.

*Unter Mitarbeit von:* W. Ackermann, Münster i. Westf.; G. Hasenjaeger, Münster i. Westf.; G. Kreisel, Reading; P. Lorenzen, Bonn; K. Schütte, Marburg/Lahn; E. Specker, Zürich.

Das *Archiv für mathematische Logik und Grundlagenforschung* erscheint im Februar und August jedes Jahres in Doppelheften. Zwei Doppelhefte bilden einen Band im Umfang von insgesamt 8 Bogen. Der Abonnementspreis für den Band beträgt DM 18.–

Die Bezieher des 6. Bandes des *Archivs für Philosophie* erhalten für den bisherigen Abonnementspreis von DM 36.– den 3. Band des *Archivs für mathematische Logik und Grundlagenforschung* im Laufe des Jahres 1957 nachgeliefert. Von Band 7 des *Archivs für Philosophie* an ermäßigt sich dessen Abonnementspreis auf DM 28.– für den Band. Das *Archiv für Philosophie* erscheint in Zukunft im Mai und November jedes Jahres in Doppelheften von insgesamt 22 Bogen Umfang. Diejenigen Bezieher des *Archivs für Philosophie*, die das *Archiv für mathematische Logik und Grundlagenforschung* auch weiterhin zu beziehen wünschen, werden gebeten, dieses von Band 4 an bei ihrer Buchhandlung zu bestellen.

Die Mitglieder der *Internationalen Vereinigung für Philosophie und Sozialwissenschaft (Societas Hobbesiana)*, die das Archiv für Philosophie für den Jahresbeitrag von DM 24.– erhalten, können das Archiv für mathematische Logik und Grundlagenforschung zu einem Vorzugspreise von DM 12.– über den Verlag beziehen. Wir bitten die Mitglieder ihre Bestellung für Band 4 ff. des *Archivs für mathematische Logik und Grundlagenforschung* direkt an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstr. 12–14, zu richten.

Durch ein bedauerliches Versehen der Druckerei ist bei Heft 5/4 des *Archivs für Philosophie*, das zugleich Heft 2/2–4 des *Archivs für mathematische Logik und Grundlagenforschung* bildet, der Text der zweiten Umschlagseite ausgefallen. Dadurch fehlen neben dem Inhaltsverzeichnis vor allem die oben stehenden Angaben über die Herausgeberschaft des Heftes. Wir bitten dieses Versehen zu entschuldigen und legen ein Ergänzungsblatt bei, das in jenes Heft einzukleben wir insbesondere die Bibliotheken dringend bitten.

# URBAN BÜCHER

DIE WISSENSCHAFTLICHE TASCHENBUCHREIHE

Band 10

*Fritz Heinemann* **Existenzphilosophie - lebendig  
oder tot?**

Band 11

*Aloys Wenzl* **Die philosophischen Grenzfragen  
der modernen Naturwissenschaft**

Band 15

*Bruno von Freytag-Löringhoff* **Logik**

Band 17

*Alois Dempf* **Die Einheit der Wissenschaft**

Band 24

*Fritz Heinemann* **Jenseits des Existentialismus**

Jeder dieser Bände kostet bei einem Umfang von ca. 200 Seiten DM 3.60. Eine Ausnahme bildet Band 24, der besonders umfangreich ist und darum für DM 4.80 verkauft wird. Wenn Sie sich für die wissenschaftliche Taschenbuchreihe „Urban-Bücher“ interessieren, senden wir Ihnen gerne einen ausführlichen Prospekt.

„Die Urban-Bücher sind ein Geschenk an jeden wahren Bildungsfreund. Wenn etwas gefehlt hat, dann haben diese Bücher gefehlt. Diese Kleinreihe gibt einen besonderen Beitrag zur Zivilisation. Manche Kleinreihe ist stark abhängig vom Geschäft. Die Urban-Buch-Reihe verzichtet auf das Massengeschäft zugunsten der Kultur!“  
*Bücherlese (15. 7. 53)*

„Hier werden durch berufene Autoren wichtige Probleme und Forschungsbereiche in jener Verdichtung und Klarheit dargestellt, die zugleich Ausdruck einer wirklichen Einsicht in die Phänomene selbst ist. Man wird diese neue Taschenbuchreihe mit Fug und Recht allen Lesern empfehlen können, die wertvolle wissenschaftliche Literatur zu erhalten suchen.“

*Universitas (1953, Heft 10)*

W. KOHLHAMMER STUTTGART

# KARL JASPERS

In der Reihe „Philosophen des 20. Jahrhunderts“

Herausgegeben von Paul Arthur Schilpp

871 Seiten. Leinen etwa DM 38.—.

## **Philosophische Autobiographie**

**24 erklärende und kritische Aufsätze über**

**Jaspers' Philosophie aus der Feder**

**führender in- und ausländischer Gelehrter**

**Jaspers' Stellungnahme zu den teils**

**recht temperamentvollen Ausführungen**

**seiner Fachgenossen**

**Bibliographie der Schriften von Karl Jaspers**

## **INHALT:**

Karl Jaspers, Philosophische Autobiographie / Kurt Hoffman, Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers' / James Collins, Wissenschaft und Philosophie bei Jaspers / Gerhard Knauss, Der Begriff des Umgreifenden in Jaspers' Philosophie / Edwin Latzel, Die Erhellung der Grenzsituationen / Fritz Kaufmann, Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation / Johannes Thyssen, Der Begriff des Scheiterns bei Karl Jaspers / Eduard Baumgarten, Für und wider das radikale Böse / Ernst Moritz Manasse, Jaspers und Max Weber / Julius Izhak Löwenstein, Das Judentum in Jaspers' Denken / Walter Kaufmann, Jaspers' Beziehung zu Nietzsche / Jean Wahl, Ein Beitrag zum Thema Jaspers und Kierkegaard / Kurt Kolle, Karl Jaspers als Psychopathologe / Ludwig B. Lefebvre, Die Psychologie von Karl Jaspers / Hans Kunz, Versuch einer Auseinandersetzung mit der Transzendenz bei Karl Jaspers / William A. Earle, Die Anthropologie in der Philosophie von Karl Jaspers / Hannah Arendt, Karl Jaspers: Bürger der Welt / Golo Mann, Freiheit und Sozialwissenschaft / John Hennig, Karl Jaspers' Einstellung zur Geschichte / Jeanne Hersch, Gibt die Tradition bei Jaspers eine Antwort auf das, was unserer Zeit not tut? / Paul Ricoeur, Philosophie und Religion bei Karl Jaspers / Søren Holm, Jaspers' Religionsphilosophie / Adolph Lichtigfeld, Der Gottesbegriff in Jaspers' Philosophie / Johannes Pfeiffer, Zur Deutung der Kunst bei Karl Jaspers / Helmut Rehder, Literaturkritik und Jaspers' Existentialismus / Karl Jaspers Antwort / Kurt Roßmann, Bibliographie.



Das Werk ist wie die anderen Bände dieser Reihe „Philosophen des 20. Jahrhunderts“ aufgebaut und hat die gleiche Gliederung wie der zuletzt erschienene Einstein-Band. Am Anfang steht eine philosophische Autobiographie von Jaspers; dann behandeln 24 Wissenschaftler aus 8 verschiedenen Ländern die Kernfragen seiner Philosophie; den Beschluß bildet die „Antwort“ des Philosophen, in der er auf die Gedanken seiner Kritiker eingeht. So gelingt zum guten Teil etwas sehr Schweres und Seltenes: ein Symposium, ein echtes philosophisches Gespräch. Dies wird möglich auf der im wesentlichen anerkannten philosophischen Grundlage des Jaspers'schen Werkes im gleichzeitigen Bemühen um dessen volles Verständnis wie um die jeweils von den Autoren markierten Grenzen ihres Verstehens, an denen ihre Kritik beginnt. So ist schon von der Anlage des Werkes her jedes Wort der Erläuterung und Klärung im Sinne eines Dialogs auf die Antwort von Jaspers gerichtet. Sie bildet nicht nur vom Aufbau des Ganzen her den Höhepunkt. Die in menschlicher Noblesse und sachlicher Meisterschaft formulierte Erwiderung von Jaspers ist ein aus der Spannung des geistigen Gesprächs entsprungenes Stück lebendigen Philosophierens.

W. KOHLHAMMER STUTTGART

„Diese deutsche Gesamtausgabe stellt ein geistesgeschichtliches Ereignis dar.“  
*Der Bund, Bern*

Mit dem Erscheinen des 4. Bandes liegt nun vollständig vor

**JOSÉ ORTEGA Y GASSET**  
**GESAMMELTE WERKE**  
**IN VIER BÄNDEN**

*Band I 540 Seiten, Band II 483 Seiten, Band III 603 Seiten,  
Band IV 645 Seiten*

*Jeder Band auf Dünndruckpapier  
In Leinen DM 22.50, in Ganzleder DM 35.-*

*Alle vier Bände in Kasette Leinen DM 90.-, Ganzleder DM 140.-*

In diesen Bänden werden die bisher deutsch erschienenen Schriften mit neu übersetzten Werken vereinigt. Die dabei zum erstenmal deutsch publizierten Arbeiten übersteigen dem Umfang nach das Doppelte der bereits vorliegenden Einzelbände.

„Ortega ist vielleicht der einzige Mensch in Europa, dem es gegeben und gemäß ist, mit der gleichen Intensität des Interesses, der gleichen Sicherheit des Urteils, dem gleichen Glanz der Formulierung über Kant wie über Proust, über Debussy wie über Scheeler zu sprechen. Zwischen vorgeschichtlichen Kulturen und kubistischer Malerei scheint es nichts zu geben, was diesen Kritiker nicht interessierte.“

*Ernst Robert Curtius*

„Was Ortega unter so vielen Denkern unvergleichlich macht (höchstens mit Schopenhauer vergleichbar) ist der Common sense der Probleme und die glanzvolle Attraktivität des Stils . . .

*Süddeutsche Zeitung*

*Verlangen Sie bitte unseren ausführlichen Sonderprospekt.*

**Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart**



JOHANNES HESSEN

## Religionsphilosophie

Band I: Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie

Band II: System der Religionsphilosophie.

306 und 338 Seiten. Beide Bände zus. kart. DM 28.—, Leinen DM 32.—

„Das Werk ist gegenwärtig die umfassendste und übersichtlichste Darstellung der Lehrmeinungen und Methoden der Religionsphilosophie.“

*Literaturanzeiger f. d. allg. wiss. Schrifttum*

„Ein Werk, das für unser religionsphilosophisches Arbeiten unentbehrlich ist. Nirgends wird der Leser so wie hier in die Werkstatt, ja in die Werkstätten der Religionsphilosophie des letzten Halbjahrhunderts eingeführt, und nirgendwo findet auch der Berufsarbeiter sowie jeder Philosoph und Theologe ein zugänglicheres und besseres Hilfsmittel als in diesen umfassenden Bänden.“ *Theologische Literaturzeitung*

## Platonismus und Prophetismus

Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung

2. Aufl. 240 Seiten. Kart. DM 9.—, Leinen DM 11.—

„Im Schlußwort hat Hessen das Ergebnis seiner tiefeschürfenden, wohlbegründeten Darlegung kurz zusammengefaßt: das Ewiggültige in beiden Geistesrichtungen wird herausgestellt; in beiden findet sich eine Fülle von Ewigkeitswerten. Aber auch der Gedanke ihrer Synthese ist ewig gültige Idee. Denn diese Synthese ist notwendig. Doch muß sie immer wieder neu in Angriff genommen werden, und das scheint mir das Hauptanliegen des Verfassers in diesem Buch zu sein.“

*Franziskanische Studien*

## Thomas von Aquin und wir

146 Seiten. Kart. DM 5.50, Leinen DM 7.50

In klarer und ansprechender Weise bietet das Buch eine Darstellung des thomistischen Systems und nimmt anschließend zu der Frage Stellung, ob das System des Thomas den Forderungen unseres heutigen kritischen Denkens wirklich noch zu genügen vermag.

„Das Buch kann für die uns heute gestellte Aufgabe einer Begegnung der traditionellen Philosophie und Theologie mit der modernen Gedankenwelt wertvolle Anregungen bieten.“

*Seele*

## Lehrbuch der Philosophie

Band I: Wissenschaftslehre. 2. Aufl. 314 Seiten. Kart. DM 10.50,  
Leinen DM 12.50

Band II: Wertlehre. 300 Seiten. Kart. DM 10.50, Leinen 12.50

Band III: Wirklichkeitslehre. 371 Seiten. Kart. DM 12.50, Leinen DM 15.—

ERNST REINHARDT VERLAG MÜNCHEN/BASEL



## PHILOSOPHISCHE NEUERSCHEINUNGEN

TH. W. ADORNO

### Zur Metakritik der Erkenntnistheorie

Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien.

*Etwa 280 Seiten, Leinen etwa DM 18.—*

Das Werk Adornos gibt gewisse Grundmotive seiner Bemühungen um eine dialektische Philosophie. Es ist eine Kritik der Erkenntnistheorie mit erkenntnistheoretischen Mitteln.

SØREN HOLM

### Kierkegaards Geschichtsphilosophie

*Etwa 100 Seiten, Englisch broschiert etwa DM 8.50*

Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte.

— Neue Folge — Band IV.

Das Buch führt mitten hinein in die christliche und philosophische Problemstellung Kierkegaards. Als Landsmann Kierkegaards besitzt der Verfasser in besonderem Maße die Voraussetzungen für ein in die Tiefe gehendes Verständnis von Kierkegaards Gedankengängen.

KARL LÖWITH

### Nietzsches Philosophie von der ewigen Wiederkehr des Gleichen

*244 Seiten, Leinen DM 18.80*

Die systematische Auslegung von Nietzsches Philosophie als einer Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen erhellt zum erstenmal die entscheidende Bedeutung und den Sinn dieser Lehre und ihren inneren Zusammenhang mit der gesamten neuzeitlichen Philosophie.

WOLFGANG RITZEL

### Fichtes Religionsphilosophie

*200 Seiten, Englisch broschiert DM 12.—*

Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte.

— Neue Folge — Band V.

Fichtes Religionsphilosophie kann als Prüfstein seines Idealismus dienen. Doch gilt das Interesse des Verfassers nicht ausschließlich Fichte, es wird vielmehr die religionsphilosophische Gesamtbewegung dargestellt.

W. KOHLHAMMER STUTTGART